POINTS

Walpola Rahula

L'enseignement du Bouddha

D'après les textes les plus anciens



SAGESSES

https://boudah.pl/enseignement-du-bouddha-walpola-rahula#
Texte du livre “L'Enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens”, écrit par le Révérend Walpola Rāhula; et publié en 1961 aux Éditions du Seuil (ISBN : 2020047993).

Voici une apologie du bouddhisme conçue dans un esprit résolument moderne par un des représentants les plus qualifiés et les plus éclairés de cette religion. Le Révérend Rāhula a reçu selon toutes les règles la formation traditionnelle d'un moine bouddhiste à Ceylan et revêtu d'éminentes fonctions dans un des principaux instituts conventuels (*Pirivena*) de cette île où la Bonne Loi fleurit depuis le temps d'Asoka et a conservé jusqu'à nos jours toute sa vitalité. Ainsi nourri de la tradition, il a tenu, en ce temps où toutes les traditions sont remises en question, à se mesurer avec l'esprit et les méthodes de la science internationale et s'est inscrit à l'Université de Ceylan ; il y a conquis ses grades de bachelier ès Arts et de docteur en Philosophie, avec une thèse hautement érudite sur l'histoire du bouddhisme à Ceylan. Une mission universitaire en Inde l'ayant mis en contact avec les adeptes du Grand Véhicule, cette forme du bouddhisme qui règne dans l'Extrême Orient à partir du Tibet, il a désiré s'initier à la pratique des textes tibétains et chinois pour élargir son œcuménisme, et nous a fait l'honneur de venir dans ce but préparer à l'Université de Paris une étude sur Asanga, l'illustre philosophe du Grand Véhicule qui vécu dans le nord-ouest de l'Inde au IVème siècle de notre ère et dont les principales œuvres ne sont plus accessibles aujourd'hui que dans les traductions tibétaines et chinoises. Voici huit ans qu'il porte parmi nous sa robe jaune, respirant l'air de l'Occident, cherchant peut-être dans notre vieux miroir troublé un reflet universalisé de la religion qui est la sienne.

Le livre qu'il a bien voulu me demander de présenter au public occidental est un exposé lumineux et accessible à tous, des principes fondamentaux de la doctrine bouddhique, tels qu'on les trouve dans les textes les plus anciens, ceux qu'on appelle en sanskrit “la Tradition” (*Āgama*) et en pali “le Corpus canonique” (*Nikāya*), et auxquels le Révérend Rahula, qui en possède une connaissance incomparable, se réfère constamment et à peu près exclusivement. L'autorité de ces textes est reconnue de manière unanime par toutes les écoles bouddhiques, qui furent et restent nombreuses, mais dont aucune ne s'en écarte jamais qu'avec l'intention d'en mieux interprété l'esprit par delà la lettre. L'interprétation a certes pu varier au cours de l'expansion du bouddhisme à travers les millénaires et les vastes espaces, et la Bonne Loi a pris plus d'un aspect. Mais ce bouddhisme humaniste, rationnel, socratique à certain égards, évangéliques à d'autres, ou encore presque scientifique, a pour lui l'appui de beaucoup de témoignages

scripturaires authentiques que le Révérend Rahula n'a eu qu'à laisser parler.
Les explications qu'il ajoute à ces citations, toujours scrupuleusement exactes, sont claires, simples, directes, exemptes de toute pédanterie. Certaines d'entre elles pourraient prêter à discussion, comme lorsqu'il veut retrouver dans les sources palies toutes les doctrines du Grand Véhicule ; mais sa familiarité avec ces sources lui permet d'apporter du neuf là-dessus. Il s'adresse à l'Homme moderne, mais se garder d'insister sur les rapprochements à peine suggérés çà et là, qui pourraient être faits avec certains courants du monde contemporain – socialisme, athéisme, existentialisme, psychanalyse. Au lecteur de juger de l'actualité, des possibilités d'adaptation d'une doctrine qui, dans ce livre de bonne foi, lui est présenté en sa primeur féconde.
Préface de Paul Demiéville
Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, directeur des études bouddhiques à l'école des hautes études.

À Mani

Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti
Le don de la Vérité surpasse tout autre don

Sommaire

Introduction

On constate aujourd'hui, dans le monde entier, un intérêt croissant pour le bouddhisme. Des associations et des groupes d'étude se sont formés et il a paru quantité de livre consacrés à l'enseignement du Bouddha. On peut toutefois regretter que la plupart de ces ouvrages soient l'œuvre d'auteurs qui ne sont pas vraiment compétents ou qui, abordant leur sujet avec des préjugés tirés d'autres religions, sont conduits à des interprétations fausses et à des exposés infidèles. Il s'est trouvé ainsi un professeur de religions comparées pour écrire récemment un livre sur le bouddhisme où *Ānanda*, le disciple dévoué du Bouddha, qui était un moine (*bhikkhu*), est présenté comme un laïc ! Le lecteur peut imaginer de quelle qualité peut être l'image que de semblables ouvrages donnent du bouddhisme.

J'ai essayé, dans ce petit livre, de m'adresser avant tout au lecteur cultivé qui, n'ayant pas une connaissance particulière du sujet, serait désireux de connaître ce que le Bouddha enseigna réellement. C'est à son intention que je me suis efforcé

de donner brièvement, d'une manière aussi simple et directe que possible, un exposé fidèle et exact des paroles mêmes du Bouddha, telles qu'elles sont rapportées dans le *Tipiṭaka*, le recueil des textes palis que les érudits sont unanimes à considérer comme les archives les anciennes de l'enseignement du Bouddha. La documentation de ce travail et les citations sont directement empruntées à ces textes originaux. En quelques endroits seulement je me suis référés à des écrits plus tardifs.

J'ai pensé aussi au lecteur qui, ayant déjà une certaine connaissance de l'enseignement du Bouddha, voudrait l'approfondir, et j'ai relevé dans ce but, à la fois dans le corps de l'ouvrage et dans un glossaire final, les termes principaux en langue pali ; j'ai également donné au bas des pages les références aux textes originaux.

J'ai rencontré dans ce travail diverses difficultés. J'ai tenté d'éviter à la fois un excès de technicité et un excès de vulgarisation, et de présenter au lecteur occidental d'aujourd'hui un exposé compréhensible et dont il puisse tirer profit, sans cependant rien sacrifier du fond ni de la forme des discours du Bouddha. En écrivant ce livre, les textes anciens étaient continuellement présents à ma mémoire ; j'ai délibérément conservé les synonymes et les répétitions qui caractérisent la paroles du Bouddha, telle qu'elle nous est parvenue à travers la tradition orale. Le lecteur aura ainsi une idée de la forme qu'employait le Maître. J'ai suivi d'aussi près que possible les textes originaux, tout en m'efforçant de rendre mes traductions aisées et lisibles.

Mais il y a un point au-delà duquel on risquerait, dans la recherche de la simplicité, de perdre le sens particulier que le Bouddha voulait développer. Me conformant au titre de ce livre, *l'enseignement du Bouddha*, j'ai pensé qu'il était nécessaire de rapporter les paroles mêmes du Maître, et jusqu'au figures qu'il employait, plutôt que d'en présenter une version qui prétendrait en faciliter la compréhension en en déformant le sens.

J'ai traité dans ce livre de presque tout ce qui est communément accepté comme constituant l'enseignement essentiel du Bouddha. Ce sont les doctrines des Quatre Nobles Vérités, du Noble Sentier Octuple, des Cinq Agrégats, du *Karma*, de la Renaissance, de la Production conditionnée (*Paṭiccasamuppāda*), la doctrine du “Non-Soi” (*Anatta*) et celle de l'établissement de l'Attention (*Satipaṭṭhāna*). Il se rencontrera naturellement dans la discussion des expressions qui ne sauraient être familières au lecteur occidental. Je le prierais donc, si le sujet l'intéresse, de lire d'abord le chapitre initial, puis de passer aux chapitres V, VII et VIII, pour revenir ensuite aux chapitres II, III, IV, et VI, lorsque le sens général lui sera devenu plus clair et plus évident. Il ne serait pas possible d'écrire un livre sur l'enseignement du Bouddha sans traiter des doctrines que

le *Theravāda* et le *Mahāyāna* s'accordent à accepter comme fondamentales dans son système de pensée.
Le terme *Theravāda* (*Hinayāna* ou “Petit Véhicule” n'est plus employé maintenant dans les milieux informés) peut être traduit par “l'école des Anciens” (*thera*), et *Mahāyāna* par le “Grand Véhicule”. Ces deux termes désignent les deux principales formes de bouddhisme qui se rencontrent dans le monde actuel. Le *Theravāda*, considéré comme l'orthodoxie originale, est pratiqué à Ceylan, en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge, au Laos, à Chittagong dans le Pakistan oriental. Le *Mahāyāna*, qui se développa un peu plus tard, est pratiqué dans les autres pays bouddhistes, Chine, Japon, Tibet, Mongolie, etc. Il existe certaines différences entre ces deux écoles, principalement en ce qui concerne les croyances, les pratiques et les observances, mais sur les enseignements les plus importants, comme ceux qui sont exposés ici, le *Theravāda*et le *Mahāyāna* s'accordent.
J'ai ajouté spécialement à cette édition française, en appendice, un petit choix de traductions des textes palis originaux, pour le profit de ceux qui voudraient lire quelques discours du Bouddha dans leur forme originale.

Le Bouddha

Le Bouddha, dont le nom personnel était *Siddhattha* (*Siddhārta* en sanskrit) et le nom de famille *Gotama* (du sanskrit *Gautama*), vivait dans le nord de l'Inde au 6ème siècle avant J-C. Son père, *Suddhodana*, gouvernait le royaume des *Sākya* (dans le moderne Népal). Sa mère était la reine (*Māyā*). Selon la coutume de l'époque, il épousa, très jeune, à l'âge de seize ans, une jeune princesse belle et dévouée, nommée *Yasotharā*. Le jeune prince vivait dans son palais pourvu de tout le luxe mis à sa disposition. Mais soudain, confronté avec la réalité de la vie et la souffrance de l'humanité, il décida de trouver la solution — la sortie de cette souffrance universelle. À l'âge de vingt-neuf ans, peu après la naissance de son fils unique, *Rāhula*, il abandonna son royaume et devint un ascète en quête de cette solution.
Pendant six ans l'ascète *Gotama* erra dans la vallée du Gange, rencontrant des maitres religieux célèbres, étudiant et suivant leurs systèmes et méthodes et se soumettant à de rigoureuses pratiques ascétiques. Elles ne le satisfaisaient pas. Il abandonna donc toutes les religions traditionnelles et leurs méthodes, et alla droit son chemin. C'est ainsi qu'un soir, assis sous un arbre (connu depuis comme l'arbre-*Boddhi* — ou *Bo*, “l'Arbre de la Sagesse”) sur la rive du fleuve *Neranjarā*, à *Bouddha-Gaya* (près de Gaya, dans le moderne Bihar), âgé de trente-cinq ans, *Gotama* atteignit l'Éveil, après quoi il fut connu comme le Bouddha, “l'Éveillé”.

Après son éveil, *Gotama* le Bouddha prêcha son premier sermon à un groupe de cinq ascètes, ses anciens compagnons, dans le Parc des Gazelles à *Isipatana* (moderne Sarnath) près de Bénarès. Depuis ce jour, pendant quarante-cinq ans, il enseigna à toutes les classes d'hommes et de femmes — rois et paysans, brahmanes et hors-castes, banquiers et mendiants, religieux et bandits — sans faire la moindre distinction entre eux. Il ne reconnaissait pas les différences de caste ou les groupements sociaux, et la Voie qu'il prêchait était ouverte à tous les hommes et à toutes les femmes qui étaient prêts à la comprendre et à la suivre.

À l'âge de 80 ans, le Bouddha mourut à *Kusinārā* (dans le moderne Uttar Pradesh).

Aujourd'hui, le bouddhisme est répandu à Ceylan (Sri Lanka), en Birmanie, Thaïlande, Cambodge, Laos, Vietnam, Tibet, Chine, Japon, Mongolie, Corée, Formose (Taïwan), dans quelques régions de l'Inde, au Pakistan et au Népal, et aussi en Union Soviétique (Russie). La population bouddhiste du monde dépasse 500 millions.

L'attitude mentale bouddhiste

Le Bouddha fut, parmi les fondateurs de religions, (s'il nous est permis de l'appeler le fondateur d'une religion, au sens populaire du terme) le seul instructeur qui ne prétendit pas être un être humain pur et simple. D'autres maîtres ont été des incarnations divines ou se dirent inspirés par Dieu. Le Bouddha fut non seulement un être humain, mais il ne prétendit pas avoir été inspiré par un dieu ou par une puissance extérieure. Il attribua sa réalisation et tout ce qu'il acquit et accomplit, au seul effort et à la seule intelligence humaine. Un homme, seulement un homme, peut devenir un Bouddha. Chacun possède en lui-même la possibilité de le devenir, s'il le veut et en fait l'effort. Nous pouvons appeler le Bouddha un homme par excellence. Il fut si parfait en son "humanité" qu'on en vint plus tard à le regarder dans la religion populaire comme presque "surhumain".

La situation humaine est suprême selon le bouddhisme. L'homme est son propre maître et il n'y a pas d'être plus élevé, ni de puissance qui siège, au-dessus de lui, en juge de sa destinée.

On est son propre refuge, qui d'autre pourrait être le refuge ? Dhammapada, [XII, 4] dit le Bouddha. Il exhortait ses disciples à être "un refuge pour eux-mêmes" et à ne jamais chercher refuge ou aide auprès d'un autre Digha-nikāya, [page 62]. Il enseignait, encourageait et stimulait chacun à se développer et à travailler à son émancipation, car l'homme a le pouvoir, par son effort personnel et par son intelligence, de se libérer de toute servitude. Le Bouddha dit : Vous devez faire

votre travail vous-même ; les *Tathāgata* (ceux qui ont atteint l'Éveil) enseignent la Voie *Dhammapada*, XX, 4. Si le Bouddha doit être appelé un “sauveur” c'est seulement en ce sens qu'il a découvert et indiqué le Sentier qui conduit à la Libération, au *Nirvāṇa*. Mais c'est à nous de marcher sur le sentier.

Responsabilité

C'est selon ce principe de responsabilité individuelle que le Bouddha accorde toute liberté à ses disciples. Dans le *Mahāparinibbāna-sutta*, le Bouddha dit qu'il n'a jamais pensé à diriger le *Sangha* (l'Ordre monastique), ni voulu que le *Sangha* dépende de lui. Il disait qu'il n'y avait pas de doctrine ésotérique dans son enseignement, que rien n'était caché “dans le poing fermé de l'instructeur” (*ācariya-mutthi*), autrement dit, qu'il n'avait “rien en réserve” *Digha-nikāya*, page 62.

La liberté de pensée permise par le Bouddha ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'histoire des religions. Cette liberté est nécessaire, selon lui, parce que l'émancipation de l'homme dépend de sa propre compréhension de la Vérité, et non pas de la grâce bénévolement accordée par un dieu ou quelque puissance extérieure en récompense d'une conduite vertueuse et obéissante.

Le Bouddha passait une fois par une petite ville appelée *Kesaputta*, dans le royaume de *Kosala*. Ses habitants étaient connus sous le nom de *Kalama*. Lorsqu'ils apprirent que le Bouddha se trouvaient chez eux les *Kalama* lui rendirent visite et lui dirent : Seigneur, des solitaires et des *brahmane* qui passent par *Kesaputta*, expose et exaltent leurs propres doctrines et ils condamnent et méprisent les doctrines des autres. Puis viennent d'autres solitaires et *brahmane* qui eux aussi, à leur tour, exposent et exaltent leurs propres doctrines et ils condamnent et méprisent les doctrines des autres. Mais pour nous, Seigneur, nous restons toujours dans le doute et la perplexité quant à celui de ces vénérables solitaires et *brahmane* qui a exprimé la vérité et quant à celui qui a menti.

Le Bouddha leur donne alors cet avis, unique dans l'histoire des religions : Oui, *Kalama*, il est juste que vous soyez dans le doute et dans la perplexité, car le doute s'est élevé en une matière qui est douteuse. Maintenant, écoutez, *Kalama*, ne vous laissez pas guider par des rapports, par la tradition ou par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou l'inférence, ni par les apparences, ni par le plaisir de spéculer sur des opinions, ni par les vraisemblances possibles, ni par la pensée «Il est notre Maitre». Mais, *Kalama*, lorsque vous savez par vous-mêmes que certaines choses sont défavorables (*akusala*), fausses et mauvaises, alors, renoncez-y... Et lorsque, par vous-mêmes vous savez que certaines choses

sont favorables (*kusala*) et bonnes, alors, acceptez-les et suivez-les. *Anguttara-nikāya, page 115*

Le Bouddha dit aux *bhikkus* qu'un disciple devrait même examiné le *Tathagata* (Bouddha) lui-même, de manière qu'il (le disciple) pût être entièrement convaincu de la valeur véritable du Maître qu'il suit. Vimamsaka-sutta

Selon l'enseignement du Bouddha, le doute (*vicikiccha*) est un des Cinq Empêchements (*nivarana*) à la compréhension claire de la Vérité et au progrès spirituel [les cinq empêchements sont 1. la convoitise sensuelle, 2. la malveillance, 3. la torpeur physique & mentale & la langueur, 4. l'inquiétude & le tracas, 5. le doute]. Le doute n'est pas un “péché”, parce qu'il n'y a aucun dogme qui doive être cru dans le bouddhisme. En fait, il n'y a pas de péché dans le bouddhisme, à la manière dont on l'entend dans certaines religions. Les racines de tout mal sont l'ignorance (*avijja*) et les vues fausses (*miccha ditthi*).

C'est un fait indéniable qu'aussi longtemps qu'il y a doute, perplexité, incertitude, aucun progrès n'est possible. C'est également un fait indéniable qu'il doit y avoir doute aussi longtemps qu'on ne comprend pas, qu'on ne voit pas clairement. Mais pour progresser plus avant on doit nécessairement se débarrasser du doute. Pour ce faire, il faut qu'on voie clairement.

Cela n'a pas de sens de dire qu'on ne devrait pas douter, qu'on devrait croire. Dire simplement “je crois” ne signifie pas qu'on comprenne et qu'on voie. Lorsqu'un étudiant travaille sur un problème mathématique, il arrive, à un moment, à un point où il ne sait plus comment avancer et où il se trouve plongé dans le doute et la perplexité. Aussi longtemps qu'il a ce doute, il ne peut pas avancer. S'il veut aller plus avant, il doit résoudre ce doute. Il y a des moyens pour y arriver. Dire simplement “je crois” ou “je ne doute pas” ne résoudra certainement pas le problème. Se forcer à croire à une chose et à l'accepter sans la comprendre peut réussir en politique, mais ne convient pas dans les domaines spirituel et intellectuel.

Le Bouddha tenait toujours à dissiper le doute. Quelques minutes avant sa mort même, il sollicita plusieurs fois ses disciples de le questionner au cas où ils garderaient des doutes sur son enseignement afin qu'ils n'aient pas à se désoler plus tard de ne pouvoir les dissiper. Mais comme ses disciples gardaient le silence, il leur dit encore : Si c'est par respect pour le Maitre que vous ne posez pas de question, que l'un de vous cependant informe son ami (c'est à dire que l'un de vous le dise à son ami afin que celui-ci puisse poser la question de sa part) *Digha-nikāya* *II, page 95*.

Tolérance

Non seulement la liberté de pensée, mais aussi la tolérance permise par le Bouddha surprennent celui qui étudie l'histoire des religions. Une fois, à *Nalanda*, un chef de famille important et riche, nommé *Upali*, disciple bien connu de *Nigantha Nataputta* (*Jaina Mahavira*, fondateur du Jaïnisme), fut spécialement envoyé par *Mahavira* lui-même, pour rencontrer le Bouddha et vaincre celui-ci dans une controverse sur la théorie du *karma*, car la manière de voir du Bouddha était différente de celle de Mahavira sur ce sujet. Contrairement à son attente, *Upali*fut tout à fait convaincu que la manière de voir du Bouddha était juste et que celle de son maitre était fausse. Il demande donc au Bouddha de l'admettre comme disciple laïc (*upasaka*). Mais celui-ci le pria de réfléchir et de ne pas être trop pressé "car réfléchir soigneusement est bon pour des gens renommés comme vous". Lorsque *Upali* exprima de nouveau son désir, le Bouddha lui demanda de continuer à respecter et à soutenir son vieux maitre religieux comme il l'avait fait jusqu'alors *Upali-sutta*.

Au 3ème siècle avant J-C., le grand empereur bouddhiste de l'Inde, Asoka, suivant ce noble exemple de tolérance et de compréhension, honora et soutint toutes les autres religions de son vaste empire. Dans un de ses édits gravés dans le roc, dont l'inscription originale est encore lisible aujourd'hui, l'empereur déclarait :

On ne devrait pas honorer sa propre religion et condamner les religions des autres, mais on devrait honorer les religions des autres pour cette raison-ci ou pour cette raison-là. En agissant ainsi on aide à grandir sa propre religion et on rend aussi service à celle des autres. En agissant autrement, on creuse la tombe de sa propre religion et on fait aussi du mal aux religions des autres. Quiconque honore sa propre religion et condamne les religions des autres, le fait bien entendu par dévotion à sa propre religion, en pensant "je glorifierai ma propre religion". Mais, au contraire, en agissant ainsi, il nuit gravement à sa propre religion. Ainsi la concorde est bonne : que tous écoute et veuillent bien écouter les doctrines des autres religions. *Rock Eddit* XII

Nous devons ajouter ici que cet esprit de compréhension sympathique devrait être appliqué aujourd'hui, non seulement en matière de doctrines religieuses, mais aussi bien en matière de doctrines nationales, politiques, sociales et économiques.

Cet esprit de tolérance et de compréhension a été, depuis le début, un des idéaux les plus chers de la culture et de la civilisation bouddhistes. C'est pourquoi on ne rencontre pas un seul exemple de persécution, ni une goutte de sang versée dans la conversion des gens au bouddhisme, ni dans sa propagation au cours d'une histoire longue de deux mille cinq cents ans. Il s'est répandu sur tout le continent asiatique et il compte, aujourd'hui, plus de cinq cents millions d'adeptes.

La Vérité n'a pas d'étiquette

On demande souvent si le bouddhisme est une religion ou une philosophie. Peu importe comment on l'appelle. Le bouddhisme reste ce qu'il est, quelle que soit l'étiquette qu'on lui attache. L'étiquette importe peu. L'étiquette même de “bouddhisme” qu'on attache à l'enseignement du Bouddha a peu d'importance. Le nom qu'on lui donne n'est pas essentiel.

Qu'y a-t-il sous un nom ?
Ce que nous appelons une rose,
Sous un autre nom sentirait aussi bon.
William Shakespeare

La Vérité n'a pas d'étiquette : elle n'est ni bouddhiste, ni chrétienne, ni hindoue, ni musulmane. La vérité n'est le monopole de personne. Les étiquettes sectaires sont un obstacle à la libre compréhension de la Vérité, et elles introduisent dans l'esprit de l'homme des préjugés malfaisants.

Cela est vrai non seulement en matière intellectuelle et spirituelle, mais aussi dans les relations humaines. Quand, par exemple, nous rencontrons un homme, nous ne le voyons pas comme un individu humain, mais nous mettons sur lui une étiquette l'identifiant en tant qu'Anglais, Français, Allemand, Américain ou Juif, et nous le considérons avec tous les préjugés associés dans notre esprit à cette étiquette. Le pauvre homme peut être entièrement exempt des attributs dont nous le chargeons.

Les gens affectionnent tellement les appellations discriminatoires qu'ils vont jusqu'à les appliquer à des qualités et des sentiments humains communs à tout le monde. C'est ainsi qu'ils parlent de différentes “marques” de charité, par exemple de charité bouddhiste ou de charité chrétienne, et méprisent d'autres “marques” de charité. Mais la charité ne peut pas être sectaire. La charité est la charité, si c'est de la charité. Elle n'est ni chrétienne, ni bouddhiste, ni hindoue ou musulmane. L'amour d'une mère pour son enfant n'est ni bouddhiste, ni chrétien, ni d'aucune qualification. C'est l'amour maternel. Les qualités ou les défauts, les sentiments humains comme l'amour, la charité, la compassion, la tolérance, la patience, l'amitié, le désir, la haine, la malveillance, l'ignorance, la vanité, etc... n'ont pas d'étiquette sectaire, ils n'appartiennent pas à une religion particulière. Le mérite ou le démérite d'une qualité ou d'un défaut n'est ni augmenté ni diminué par le fait qu'on le rencontre chez un homme qui professe une religion particulière, ou n'en professe aucune.

Il est sans importance, pour un chercheur de la Vérité, de savoir d'où provient une idée. L'origine et le développement d'une idée sont l'affaire de l'historien. En fait, pour comprendre la Vérité, il n'est pas nécessaire de savoir si l'enseignement

vient du Bouddha ou de quelqu'un d'autre. L'essentiel est de voir la chose, de la comprendre. Il y a dans le *Majjhima nikaya* (*sutta*n°140), une histoire importante qui illustre cette idée.

Le Bouddha passa une fois la nuit dans le hangar d'un potier. Il y avait là aussi un jeune solitaire qui était arrivé avant lui. Ils ne se connaissaient pas. Le Bouddha observa le comportement du solitaire et pense en lui-même : agréables sont les manières de ce jeune homme. Il serait bon que je l'interroge. Le Bouddha lui demanda donc : "Ô *bhikkhu*, au nom de qui avez-vous quitté votre foyer ? Quel est votre Maitre ? De qui aimez-vous la doctrine ?

— Ô ami, répondit le jeune homme, il y a le solitaire *Gotama*, un rejeton des *Sakya*, qui a quitté la famille des *Sakya* pour devenir un solitaire. Sur lui est répandu une haute réputation selon laquelle il est un *Arahant*, un pleinement Éveillé. Au nom de ce bienheureux je suis devenu un solitaire. Il est mon Maitre et j'aime sa doctrine.

— Où vit en ce moment ce bienheureux, l'*Arahant*, le pleinement Éveillé ?

— Il y a dans les pays du nord, ami, une cité appelée Savatthi. C'est là que le bienheureux, l'*Arahant*, le pleinement Éveillé, vit en ce moment.

— Avez-vous jamais vu ce bienheureux ? Le reconnaîtriez-vous si vous le voyiez ?

— Je n'ai jamais vu ce bienheureux et je ne le reconnaîtrais pas si je le voyais"

Le Bouddha comprit alors que c'était en son nom que ce jeune homme inconnu avait quitté son foyer et qu'il était devenu un solitaire. Mais il dit, sans révéler sa propre identité : "Ô *bhikkhu*, je vais vous enseigner la doctrine. Écoutez avec attention. Je vais parler.

— Très bien, ami", dit-il en acquiesçant.

Le Bouddha prononça alors, pour le jeune homme, un discours remarquable, lui expliquant la Vérité, dont la substance sera donnée plus loin.

Ce fut seulement à la fin de ce discours que le jeune solitaire, dont le nom était *Pukkusati*, comprit que celui qui parlait était le Bouddha lui-même. Alors il se leva, se plaça devant le Bouddha, se prosterna devant le Maitre, et s'excusa de l'avoir, dans son ignorance, appelé "ami". Enfin il pria le Bouddha de lui donner l'ordination et de l'admettre dans l'Ordre monastique du *Sangha*.

Le Bouddha lui demanda s'il avait le bol à aumônes et les robes. (un moine bouddhiste doit avoir trois robes et un bol à aumônes.) Lorsque *Pukusatti* répondit négativement, le Bouddha dit que les *Tathagata* ne donnaient l'ordination à quelqu'un que si celui-ci possédait le bol à aumônes et les trois robes. *Pukkusati* partit alors à la recherche du bol et des robes, mais il fut malheureusement attaqué par une vache et mourut.

Quand cette triste nouvelle parvint, plus tard, au Bouddha, celui-ci déclara

que *Pukkusati*était un sage qui avait déjà vu la Vérité, qu'il avait déjà atteint l'avant-dernier état dans la compréhension du *Nirvāṇa*, qu'il était né dans un domaine où il deviendrait un *Arahant* pour finalement trépasser et ne plus jamais revenir en ce monde.
Il apparait très clairement dans ce récit que *Pukkusati*, lorsqu'il écoutait le Bouddha et qu'il comprit son enseignement, ne savait pas qui lui parlait ni de qui était cet enseignement. Mais il vit la Vérité sans étiquette. Si le remède est bon, la maladie sera guérie. Peu importe de savoir qui l'a préparé et d'où il vient.

Pas de foi aveugle

Presque toutes les religions sont basées sur la foi — une foi plutôt “aveugle”, semble-t-il. Mais dans le bouddhisme, l'accent est mis sur “voir”, savoir , comprendre, et non pas sur foi ou croyance. Dans les textes bouddhiques on rencontre un mot *saddha* (sanskrit *sraddha*) qui est généralement traduit par “foi” ou “croyance”. Mais *saddha*, à vrai dire, n'est pas la foi comme telle, mais plutôt une sorte de “confiance” née de la conviction. Dans le bouddhisme populaire et aussi dans l'usage ordinaire qui en est fait dans les textes, le mot *saddha* contient, on doit l'admettre, un élément de foi dans le sens où il signifie dévotion pour le Bouddha, le *Dhamma*(l'Enseignement) et le *Sangha* (l'ordre monastique).
Selon Asanga, le grand philosophe bouddhiste du 4ème siècle après J-C, *sraddha* comporte trois aspects : 1. Conviction entière et ferme qu'une chose est, 2. joie sereine pour les bonnes qualités, 3. aspiration ou souhait d'avoir la capacité d'accomplir un objet en vue [Abhisamuc, p. 43].
Quoiqu'il en soit, la foi ou la croyance, telle qu'elle est comprise par les religions en général, n'a que peu de place dans le bouddhisme.
La question de croyance se pose quand il n'y a pas de vision — vision dans tous les sens du mot. Du moment que vous voyez, la question de croyance disparait. Si je vous dis que j'ai un joyau caché dans ma main fermée, la question de croyance se pose parce que vous ne le voyez pas vous-même. Mais si j'ouvre la main et vous montre le joyau, vous le verrez alors vous-même et il n'est plus question de croire. C'est ainsi qu'il est dit dans les anciens textes : “Comprendre comme on voit un joyau (ou un myrobolan) dans la paume.”
Un disciple du Bouddha appelé *Musila* dit à un autre moine : “Ami *Savittha*, sans dévotion, foi ou croyance, sans penchant ou inclination, sans ouï-dire ou tradition, sans considérer les raisons apparentes, sans me complaire dans les spéculations des opinions, je sais et je vois que la cessation du devenir est *Nirvāṇa*.
Et le Bouddha dit : “Ô bhikkhus, je dis que la destruction des souillures et des

impuretés est l'affaire d'une personne qui sait et qui voit, et non d'une personne qui ne sait et ne voit pas.” [Samyutta nikaya]

C'est toujours une question de connaissance et de vision, non de croyance. L'enseignement du Bouddha est qualité *ehi-passika*, vous invitant à “venir voir” et non pas à venir croire.

Les expressions employées dans les textes bouddhistes, indiquant qu'une personne a compris la Vérité, sont les suivantes : “L'œil de la Vérité sans poussière et sans tache (*dhamma-cakkhu*) s'est ouvert” ; “Il a vu la Vérité, il est passé au-delà du toute, il est sans incertitude” ; “Ainsi avec une sagesse juste, il voit cela comme cela est (*yatha bhutam*)”. Faisant allusion à son propre Éveil, le Bouddha s'exprime ainsi : “L'œil était né, la connaissance était née, la sagesse était née, la science était née.” Il s'agit toujours de voir par la connaissance ou la sagesse (*nana-dassana*), et non de croire par la foi.

Quand un homme est satisfait de l'enseignement du Bouddha, il loue le Maitre en disant que cet enseignement est “comme si l'on redressait ce qui a été renversé ou révélait ce qui a été caché, ou montrait le sentier à un homme égaré, ou apportait une lampe dans l'obscurité pour que ceux qui ont des yeux puissent voir les choses qui les entourent”.

Ces expressions indiquent clairement que le Bouddha a ouvert les yeux des gens et les a invités à voir librement ; il ne leur a pas bandé les yeux en leur commandant de croire.

Cela fut de plus en plus apprécié en un temps où l'orthodoxie brahmanique insistait avec intolérance sur la croyance et sur l'acceptation de sa tradition comme révélant sans discussion la seule Vérité qu'il n'était pas permis de mettre en question.

Pas d'attachement même à la Vérité

Un groupe de brahmanes savants et réputés vint une fois trouver le Bouddha et ils eurent une longue discussion avec lui. L'un deux, un jeune brahmane de seize ans, nommé *Kapathika*, considéré par tous pour son esprit exceptionnellement brillant, posa cette question au Bouddha : “Vénérable Gotama, il y a les anciens textes sacrés des brahmanes transmis de génération en génération par une tradition orale ininterrompue. En ce qui les concerne, les brahmanes en sont venus à la conclusion que ceci seulement est la Vérité et toute autre chose est fausse. Maintenant, qu'en dit le Vénérable Gotama ?”

Le Bouddha demanda : “Parmi les brahmanes, y a-t-il un seul brahmane qui prétende que, personnellement, il sait et voit que ceci est la Vérité et toute autre chose est fausse ?”

Le jeune fut franc et dit : “Non”.

— Alors y a-t-il un seul instructeur ou un seul instructeur d'instructeur de brahmanes, en remontant à la septième génération, ou même un seul de ces auteurs originaux de ces textes qui prétende qu'il sait et qu'il voit : “ceci est la Vérité et toute autre chose est fausse ?”
— Non
— Alors, c'est comme une file d'hommes aveugles, chacun se cramponnant au précédent ; le premier ne voit pas, celui du milieu ne voit pas et le dernier ne voit pas non plus. Ainsi il semble que l'état de brahmane soit comme celui de cette file d'hommes aveugles.”
La Bouddha donna alors au groupe de brahmanes un avis d'une importance extrême : “Il n'est pas convenable pour un homme qui soutient (littéralement *protège*) la Vérité, d'en venir à la conclusion : ceci est la Vérité et toute autre chose est fausse”.
Comme le jeune brahmane lui demandait d'expliquer cette idée de soutenir (de protéger) la Vérité, le Bouddha dit : “Un homme a une foi. S'il dit que ceci est ma foi, jusque-là il soutient la Vérité. Mais par cela il ne peut pas s'avancer jusqu'à la conclusion absolue : ceci seulement est la Vérité et toute autre chose est fausse”. Autrement dit, un homme peut croire ce qu'il veut, et il peut dire “je crois ceci”. Jusque-là il soutient la Vérité. Mais parce que c'est sa croyance ou sa foi, il ne devrait pas dire que ce qu'il croit est seul la vérité et que toute autre chose est fausse.
Le Bouddha dit : “Être attaché à une chose (à un point de vue) et mépriser d'autres choses (d'autres points de vue) comme inférieures, cela les sages l'appelle un lien.”
Le Bouddha expliqua une fois à ses disciples la doctrine de cause à effet et ils dirent qu'ils la voyaient et la comprenaient clairement. Il dit alors :
“Ô *bhikkhus*, même cette vue qui est si pure et si claire, si vous y êtes liés, si vous la chérissez, si vous la gardez comme un trésor, si vous vous êtes attachés à elle, alors, vous ne comprenez pas que l'enseignement est semblable à un radeau qui est fait pour traverser, mais non pour s'y attacher.”
Ailleurs, le Bouddha explique cette parabole célèbre dans laquelle son enseignement est comparé à un radeau qui est fait pour traverser mais non pour le garder et le porter sur le dos :
Ô *bhikkhus*, un homme est en voyage. Il arrive à une grande étendue d'eau dont la rive de sont coté est dangereuse et effrayante, mais dont l'autre rive est sûre et sans danger. Il n'y a pas de bac pour traverser l'autre rive, ni de pont pour passer de cette rive à l'autre. Il pense : “cette étendue d'eau est vaste et la rive de ce coté est dangereuse et effrayante ; l'autre rive est sûre et sans danger ; il n'y a pas de bac pour traverser l'autre rive, ni de pont pour passer de cette rive à l'autre. Il

serait bon que je rassemble de l'herbe, du bois, des branches et des feuilles et que je fasse un radeau et qu'à l'aide de ce radeau, je passe en sécurité sur l'autre rive, me servant de mes mains et de mes pieds.” Alors cet homme, ô *bhikkhus*, rassemble de l'herbe, du bois, des branches et des feuilles et fait un radeau et qu'à l'aide de ce radeau, il passe en sécurité sur l'autre rive, se servant de ses mains et de ses pieds. Ayant traversé et gagné l'autre rive, il pense : “Ce radeau m'a été d'un grand secours. À l'aide de ce radeau je suis passé en sécurité sur l'autre rive, me servant de mes mains et de mes pieds. Il serait bon que je porte ce radeau sur ma tête ou sur mon dos partout où il me plaira d'aller.” Que pensez-vous, ô *bhikkhus* ? En agissant de cette manière, cet homme agirait-il convenablement en ce qui concerne le radeau ?

— Non, seigneur.

— Alors, en agissant de quelle manière agira-t-il convenablement en ce qui concerne le radeau ? Maintenant, ayant traversé et gagné l'autre rive, il pense : Ce radeau m'a été d'un grand secours. À l'aide de ce radeau je suis passé en sécurité sur l'autre rive, me servant de mes mains et de mes pieds. Il serait bon que je dépose ce radeau à terre (sur la rive) ou que je le laisse à flot et que je m'en aille où il me plaira.Agissant de cette manière, cet homme agirait-il convenablement en ce qui concerne le radeau.

De même, ô *bhikkhus*, j'ai enseigné une doctrine semblable à un radeau — elle est faire pour traverser et non pour la porter (la saisir). Vous, ô *bhikkhus*, qui comprenez que l'enseignement est semblable à un radeau, vous devriez abandonner même les bonnes choses (*dhamma*), et combien plus encore les mauvaises (*adhamma*).

Il est bien clair, d'après cette parabole, que l'enseignement du Bouddha vise à conduire l'homme à la sécurité, à la paix, au bonheur, à la compréhension du *Nirvāṇa*. Toute la doctrine qu'il enseigne tend vers ce but. Il n'a pas dit des choses destinée à la satisfaction de la curiosité intellectuelle. Il était un instructeur pratique et n'enseignait que ce qui apporterait à l'homme paix et bonheur.

Spéculation imaginaires inutiles

La Bouddha résidait une fois dans la forêt de *Simsapa* à *Kosambi* (sanskrit *Kausambi*, près d'Allahabad). Il prit quelques feuilles dans sa main et demande à ses disciples : “Que pensez-vous, ô *bhikkhus*? Quelles sont les plus nombreuses ? Ces quelques feuilles dans ma main ou les feuilles qui sont dans la forêt ?

— Seigneur, très peu nombreuses sont les feuilles tenues dans la main du bienheureux, mais certainement les feuilles dans la forêt de *Simpasa* sont

beaucoup plus abondantes.
— De même, *bhikkhus*, de ce que je sais, je ne vous ai dit qu'un peu, ce que je ne vous ai pas dit est beaucoup plus. Et pourquoi ne vous ai-je pas dit (ces choses) ? Parce que ce n'est pas utile et ne conduit pas au *Nirvāṇa*. C'est pourquoi je ne vous ai pas dit ces choses."
Pour nous il est futile, comme quelques érudits tentent vainement de le faire, d'essayer de spéculer sur ce que savait le Bouddha et qu'il ne nous a pas dit.
Le Bouddha ne s'intéressait pas à la discussion de questions métaphysiques inutiles, qui sont purement spéculatives et qui créent des problèmes imaginaires. Il les considérait comme un "désert d'opinions". Il semble que parmi ses propres disciples, il y en eut quelques-uns qui n'apprécièrent pas cette attitude. Car nous avons l'exemple d'un de ses disciples, *Malunkyaputta*, qui posa au Bouddha dix questions classiques sur des problèmes métaphysiques et qui réclama des réponses.
Un jour, *Malunkyaputta* se leva après sa méditation de l'après-midi, alla trouver le Bouddha, le salua, s'assit à son coté et dit :
Seigneur, quand j'étais seul en méditation, cette pensée m'est venue : Il y a des problèmes inexpliqués, laissés de coté et rejetés par le bienheureux. Ce sont : 1. l'univers est-il éternel ou 2. est-il non-éternel, 3. l'univers est-il fini ou 4. est-il infini, 5. l'âme est-elle la même chose que le corps ou 6. l'âme est-elle une chose et le corps autre chose, 7. le *Tathagata* existe-t-il après la mort ou 8. n'existe-t-il pas après la mort ou 9. existe-t-il et (à la fois) n'existe-t-il pas après la mort ou 10. est-il existant et (à la fois) non-existant après la mort ? Ces problèmes, le Bienheureux ne me les explique pas. Cela (cette attitude) ne me plait, je ne l'apprécie pas. J'irai vers le Bienheureux et l'interrogerai à ce propos. S'il ne me l'explique pas, je quitterai l'Ordre et je m'en irai. Si le Bienheureux sait que l'univers est éternel, qu'il me l'explique donc. Si le Bienheureux sait que l'univers n'est pas éternel, qu'il me l'explique donc. etc... Alors pour une personne qui ne sait pas, il est loyal de dire qu'il ne sait pas, qu'il ne voit pas.

Parabole du blessé

La réponse du Bouddha à *Malunkyaputta* devrait être bienfaisante pour beaucoup de millions de gens qui, dans le monde, aujourd'hui, perdent un temps précieux à des questions métaphysiques de ce genre et troublent inutilement la paix de leur esprit :
— T'ai-je jamais dit, *Malunkyaputta* : "Viens, Malunkyaputta, mène une vie sainte sous ma direction, je t'expliquerai ces questions ?"
— Non, Seigneur
— Alors, toi-même, *Malunkyaputta*, m'as-tu dit : "Je mènerai ma vie sainte sous

la direction du Bienheureux et le Bienheureux m'expliquera ces questions ?”
— Non, Seigneur
— Même maintenant, *Malunkyaputta*, je ne te dis pas : “Viens, *Malunkyaputta*, mène une vie sainte sous ma direction, je t'expliquerai ces questions”. Et tu ne me dis pas non plus : “Je mènerai ma vie sainte sous la direction du Bienheureux et le Bienheureux m'expliquera ces questions”. Dans ces conditions, sot que tu es, personne ne rejette personne.
— *Malunkyaputta*, si quelqu'un dit : “Je ne mènerai pas la vie sainte sous la direction du Bienheureux tant qu'il n'aura pas expliqué ces questions”, il pourra mourir sans que ces questions reçoivent de réponse du *Tathagata*. Tout comme, *Malunkyaputta*, (suppose que) un homme soit blessé par une flèche fortement empoisonnée. Ses amis et ses parents amènent un chirurgien. Et l'homme dit : “Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir qui m'a blessé : s'il est un *Ksatriya* (caste des guerriers) ou un Brahmane (caste des prêtres) ou un *Vaisya* (caste des marchands et des agriculteurs) ou un *Sudra* (basse caste); quel est son nom, quelle est sa famille; s'il est grand, petit ou de taille moyenne; de quel village, ville ou cité il vient ; je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir avec quelle sorte d'arc on a tiré sur moi ; avant de savoir quelle corde a été utilisée sur l'arc, avant de savoir quelle plume a été employée sur la flèche ; avant de savoir de quelle manière était faite la pointe de la flèche.” *Malunkyaputta*, cet homme mourrait sans savoir ces choses. De même, *Malunkyaputta*, si quiconque dit : “Je ne mènerai pas la vie sainte sous la direction du Bienheureux avant qu'il ne donne une réponse à ces questions (les 10 questions métaphysiques)”, il mourrait avec ces questions laissées sans réponse par le *Tathagatha*.
Le Bouddha explique alors à *Malunkyaputta* que la vie sainte ne dépend pas de ces opinions. Quelle que soit l'opinion qu'on puisse avoir sur ces problèmes, il y a la naissance, la vieillesse, la décrépitude, la mort, le malheur, les lamentations, la douleur, la peine, la détresse, “dont je déclare la Cessation (c'est à dire le *Nirvāṇa*) dans cette vie même”.
— Par conséquent, *Malunkyaputta*, conserve dans ton esprit ce que j'ai expliqué comme expliqué et ce que je n'ai pas expliqué comme non-expliqué. Quelles sont les choses que je n'ai pas expliquées ? Si cet univers est éternel ou s'il ne l'est pas... etc... Ces dix opinions, je ne les ai pas expliqué. Pourquoi, *Malunkyaputta*, ne les ai-je pas expliqué ? Parce que ce n'est pas utile, que ce n'est pas fondamentalement lié à la vie sainte et spirituelle, que cela ne conduit pas à l'aversion, au détachement, à la cessation, à la tranquillité, à la pénétration profonde, à la réalisation complète, au *Nirvāṇa*. C'est pourquoi je n'en ai pas parlé.

Alors *Malunkyaputta*, qu'ai-je expliqué ? J'ai expliqué *dukkha*, la naissance de *dukkha*, la cessation de *dukkha* et le chemin qui conduit à la cessation de *dukkha*. Pourquoi, Mlunkyaputta, ai-je expliqué ces choses ? Parce que c'est utile, que c'est fondamentalement lié à la vie sainte et spirituelle, que cela conduit à l'aversion, au détachement, à la cessation, à la tranquillité, à la pénétration profonde, à la réalisation complète, au *Nirvāṇa*. C'est pour cela que je les ai expliqué.
Nous allons parler maintenant des Quatre Nobles Vérités que le Bouddha dit avoir expliquées à *Malunkyaputta*.

Les Quatre Nobles Vérités

La coeur de l'enseignement du Bouddha est contenu dans les "quatre nobles vérités" (*cattari ariyasaccani*) qu'il exposa dans son premier sermon devant ses anciens compagnons, les cinq ascètes, à *Isipatana* (moderne *Sarnath*), près de Bénarès. Dans ce sermon, tel qu'il nous est donné dans les textes originaux, ces quatre vérités sot énoncées brièvement. Mais celles-ci sont expliquées avec plus de détails et de différentes manières en de nombreux autres endroits des écritures. Si nous étudions les quatre nobles vérités à l'aide de ces références et de ces explications, nous obtenons un assez bon exposé, suffisamment précis, des enseignements essentiels du Bouddha, tels que ceux-ci ressortent des textes originaux.
Les quatre nobles vérités sont :

- *Dukkha*
- *Samudaya*, l'apparition ou l'origine (de *dukkha*)
- *Nirodha*, la cessation (de *dukkha*)
- *Magga*, le sentier (qui conduit à la cessation de *dukkha*)

La première Noble Vérité : *Dukkha*

Sens de dukkha

La première noble vérité, (*dukkha ariyasacca*) est généralement traduite par la plupart des érudits : "la noble vérité de la souffrance", et elle est interprétée comme signifiant que la vie ne serait, selon le Bouddha, que souffrance et douleur. Cette traduction et cette interprétation sont tout à fait insuffisantes et trompeuses. C'est par suite de cette traduction trop étroite, libre et facile, et de l'interprétation superficielle à laquelle elle conduit, que beaucoup de personnes tiennent, à tort, le bouddhisme pour une doctrine pessimiste.
Disons avant tout que le bouddhisme n'est ni pessimiste ni optimiste. Si on devait lui donner un qualificatif, ce serait celui de réaliste qui conviendrait. Sa

vision de la vie et du monde est absolument réaliste. Il regarde les choses objectivement (*yathabhutam*). Il ne cherche pas à nous bercer d'illusion que nous vivons dans un paradis trompeur, il ne cherche pas non plus à nous effrayer par toutes sortes de péchés et de craintes imaginaires. Il nous dit objectivement ce que nous sommes et ce qu'est le monde qui nous entoure ; il nous montre le sentier de la liberté parfaite, de la paix, du calme et du bonheur.

Un médecin peut gravement exagérer une maladie et renoncer à l'espoir de la traiter. Un autre pourra au contraire affirmer par ignorance qu'il n'y a pas de maladie et qu'aucun traitement n'est nécessaire, trompant ainsi son malade par de fausses assurances. On peut appeler l'un pessimiste et l'autre optimiste. Tous deux sont également dangereux. Mais un troisième médecin pourra faire un diagnostic correct, comprendre la cause et la nature de la maladie, voir clairement qu'elle peut être traitée ; il administrera courageusement le remède convenable et sauvera son patient. Le Bouddha est semblable à ce médecin. Il est le sage et savant docteur des maux du monde (*Bhisakka* ou *Bhisakka-guru*).

Il est vrai que dans l'usage courant le mot *dukkha* a le sens de souffrance, douleur, peine, misère, par opposition au mot *sukha* qui signifie bonheur, aise, bien-être. Mais le terme dukkha en tant qu'il exprime la première noble vérité qui représente le point de vue du Bouddha sur la vie et le monde, revêt un sens plus profondément philosophique et comporte des significations beaucoup plus étendues. On admet que le mot *dukkha*, dans l'énoncé de la première noble vérité, comporte évidemment le sens courant de “souffrance”, mais qu'en plus il implique des notions plus profondes “d'imperfection”, “d'impermanence”, de “conflit”, de “vide”, de “non-substantialité”. Il est donc bien difficile de trouver un mot qui embrasse tout ce que contient le terme *dukkha*. dans l'énoncé de la première noble vérité. Par conséquent, il vaut mieux s'abstenir de le traduire que de risquer d'en donner une notion inadéquate et fausse en le rendant simplement par “souffrance” ou “douleur”.

Le bonheur et la souffrance sont relatifs. La vie ne peut pas être uniquement bonheur ou souffrance. Le Bouddha ne nie pas le bonheur qu'on rencontre dans la vie quand il constate qu'il y a de la souffrance. Il admet au contraire qu'il y a différentes formes de bonheur, matériel et spirituel, pour les laïcs aussi bien que pour les moines. Dans l'*anguttara-nikaya* qui est l'un des recueils originaux en pali contenant les discours du Bouddha, on trouve une énumération de différentes formes de bonheur (*sukhani*) tel que le bonheur de la vie de famille, de la vie solitaire, des plaisirs des sens, du renoncement, de l'attachement et du détachement, le bonheur physique et le bonheur mental, etc... Mais tout cela est inclus dans *dukkha*. Même les très purs états spirituels de recueillement (*dhyana*) atteints par la pratique de la plus haute méditation, libres même de l'ombre de la

souffrance dans le sens ordinaire du mot, décrits comme un bonheur sans mélange ; même l'état de recueillement qui est libéré de toute sensation agréable (*sukha*) ou désagréable (*dukkha*) et qui n'est plus que sérénité et attention pure — même ces très hauts états spirituels sont compris dans *dukkha*. Dans un des versets (*sutta*) du *majjhima-niakaya* (un des cinq recueils originaux), le Bouddha, après avoir fait l'éloge du bonheur spirituel de ces recueillements, dit qu'ils sont "impermanents, dukkha et sujets au changement". Il convient de noter que le mot *dukkha* est ici employé explicitement. Ces états sont *dukkha* non pas parce qu'ils comporteraient de la "souffrance" au sens ordinaire, mais parce que "tout ce qui est impermanent est *dukkha*".

Le Bouddha était réaliste et objectif. Il a dit qu'en ce qui concerne la vie et les plaisirs des sens, trois choses devraient être comprises clairement : 1. l'attraction ou jouissance (*assada*), 2. les conséquences mauvaises, le danger, l'insatisfaction (*adinava*) et 3. la libération (*nissarana*).

D'après cela il est évident que ce n'est pas une question de pessimisme ou d'optimisme, mais que nous devons tenir compte des plaisirs de la vie aussi bien que de ses douleurs et de ses peines, et également de la possibilité de s'en libérer afin de comprendre la vie objectivement. C'est ainsi seulement que la libération véritable deviendra possible. Le Bouddha dit à ce sujet :

— Ô bhikkhus, si les solitaires ou brahmanes ne comprennent pas objectivement de cette manière la jouissance des plaisirs des sens comme jouissance, leur insatisfaction comme insatisfaction, la libération à leur égard comme libération, il n'est alors pas possible qu'ils comprennent par eux-mêmes d'une façon certaine et complète le désir pour les plaisirs des sens, ni qu'ils soient capable d'instruire à cette fin une autre personne, ni que cette personne en suivant leur enseignement complètement le désir pour les plaisirs des sens.

Trois aspects de *Dukkha*

La notion de *dukkha* peut être considéré de trois points de vue différents :

- *dukkha* en tant que souffrance ordinaire (*dukkha-dukkha*),
- *dukkha* en tant que souffrance causée par le changement (*viparinama-dukkha*), et
- *dukkha* en tant qu'état conditionné (*samkhara-dukkha*).

Toutes sortes de souffrance, comme la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort, l'association avec des personnes désagréables ou la dépendance de conditions déplaisantes, la séparation d'avec des êtres aimés ou la perte de conditions plaisantes, ne pas obtenir ce qu'on désire, la douleur, les lamentations, la détresse, — toutes les formes analogues de souffrance physique et mentale, qui sont universellement admises comme souffrance, sont comprises

dans *dukkha* en tant que souffrance ordinaire (*dukkha-dukkha*).
Un sentiment heureux ou une condition de vie heureuse, n'est pas permanent, n'est pas éternel. Un changement interviendra tôt ou tard. Quand il survient, il y a douleur, souffrance, peine. Cette vicissitude est comprise dans *dukkha* en tant que souffrance produite par le changement (*viparinama-dukkha*).
Il est facile de comprendre les deux aspects de *dukkha* qu'on vient de mentionner. Personne ne le niera. Ces deux aspects de la Première Noble Vérité sont plus connus parce qu'ils sont faciles à comprendre, et font partie de l'expérience courante de notre vie quotidienne.
Mais le troisième aspect de *dukkha* en tant qu'état conditionné (*samkhara-dukkha*) est l'aspect philosophique le plus important de la Première Noble Vérité. Cet aspect nécessite quelques explications et il nous faudra analyser ce qu'on entend par “être”, “individu” ou “moi”.

Les Cing Agrégats

Ce que nous nommons “être”, “individu” ou “moi”, c'est seulement, selon la philosophie bouddhiste, une combinaison de forces ou d'énergies physiques et mentales en perpétuel changement, qu'on peut diviser en cinq groupes ou agrégats (*pañcakkhandha*). Le Bouddha dit : “En résumé, ces cinq agrégats d'attachement sont *dukkha*”. Ailleurs, il définit nettement dukkha comme étant les cinq agrégats : “O *bhikkhus*, qu'est-ce que *dukkha* ? Il faut dire que c'est les Cinq Agrégats de l'attachement”. Il importe, ici, de bien comprendre que *dukkha* et les cinq agrégats ne sont pas des choses différentes ; les cinq agrégats sont eux-mêmes *dukkha*. Nous le comprendrons mieux lorsque nous aurons une idée plus nette de ce que sont ces cinq agrégats dont l'ensemble est appelé un “être”. Que sont-ils donc ?
Les Cinq Agrégats : Le premier est l'Agrégat de la Matière (*rupakkhanda*). On désigne sous ce terme les quatre grands éléments traditionnels (symbolisés par la terre, l'eau, le feu, l'air) (*cattari mahabhutani*) : solidité, fluidité, chaleur et mouvement et aussi les dérivés (*upadaya-rupa*) de ces quatre grands éléments. Sous ce terme de dérivés des quatre grands éléments, on comprend les cinq organes matériels des sens, à savoir les facultés de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, et les objets qui leur correspondent dans le monde extérieur, c'est à dire les formes visibles, les sons, les odeurs, les saveurs et les choses tangibles, et également telles pensées, idées et conceptions qui appartiennent au domaine des objets mentaux (*dharmayatana*). Le domaine entier de la matière, tant intérieur qu'extérieur, est ainsi englobé dans ce qu'on appelle l'Agrégat de la Matière.
Le second est l'Agrégat des Sensations (*vedanakkhanda*). Sont comprises dans

ce groupe toutes les sensations, plaisantes, déplaisantes ou neutres, que nous éprouvons dans les contacts des organes physiques et de l'organe mental avec le monde extérieur. Celles-ci sont de six sortes : sensations nées du contact de l'œil avec les formes visibles, de l'oreille avec les sons, du nez avec les odeurs, de la langue avec les saveurs, du corps avec les objets tangibles et de l'organe mental (qui constitue une sixième faculté dans la philosophie bouddhiste) avec les objets mentaux, pensées ou idées. Toutes nos sensations, qu'elles soient d'ordre physique ou mental, sont comprises dans ce groupe.

Pas d'esprit opposé à la matière

Il convient, ici, de dire un mot de ce que la philosophie bouddhiste entend par "organe mental" (*manas*). Il faut bien comprendre que l'organe mental n'est pas l'"esprit" par opposition à la "matière". On devra toujours se rappeler que le bouddhisme ne conçoit pas l'esprit comme s'opposant à la matière ainsi que cela est admis dans d'autres systèmes philosophiques. Pour lui, l'organe mental est seulement une faculté ou un organe (*indriya*) au même titre l'œil ou l'oreille. Il peut être contrôlé et développé comme les autres facultés et le Bouddha parle très souvent de l'utilité de contrôler et de discipliner les six facultés. La différence entre l'œil et l'organe mental, en tant que faculté, réside seulement en ce que le premier perçoit le monde des couleurs et des formes visibles, tandis que le second perçoit le monde des idées, des pensées, qui sont les objets mentaux. Nous faisons l'expérience de domaines différents par le moyen de sens différents. Nous ne pouvons pas entendre les couleurs, mais nous les voyons. Nous ne pouvons pas non plus voir les sons, nous les entendons. Ainsi par nos cinq organes des sens physiques, l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, nous faisons l'expérience de monde des formes visibles, des sons, des odeurs, des saveurs, des objets tangibles. Mais ceux-ci ne constituent qu'une partie du monde, non la totalité. Et les idées, les pensées ? Elles font pourtant elles aussi partie du monde, mais elles ne peuvent être perçues au moyen de l'œil, de l'oreille, etc. Elles sont perçues par une autre faculté qui est l'organe mental. Les idées et les pensées ne sont pas indépendantes du monde extérieur dont les cinq facultés physiques font l'expérience. Elles dépendent en fait de ces expériences physiques et elles sont conditionnées par celles-ci. C'est ainsi qu'une personne née aveugle ne peut pas se faire une idée des couleurs, sauf par des analogies sonores ou autres, éprouvées par d'autres facultés. Les idées et les pensées qui font partie du monde où nous vivons sont donc produites et conditionnées par des sensations de nature physique et elles sont conçues par l'organe mental (*manas*), qui est donc conçu comme une faculté sensible ou comme un organe

(*indriya*) à l'instar de l'œil, de l'oreille, etc.
Le troisième agrégat est l'Agrégat des perceptions (*saññakkhandha*). De même que les sensations, les perceptions sont également de six sortes, en relation avec les six facultés intérieures et les six sortes d'objets extérieurs. Comme les sensations, elles résultent de la mise en rapport de nos six facultés avec le monde extérieur. Ce sont les perceptions qui reconnaissent les objets physiques ou mentaux.
Le quatrième agrégat est l'Agrégat des Formations Mentales (*samkharakkhandha*). Ce groupe comprend tous les actes volitionnels bons ou mauvais. Ce qui est connu généralement sous le nom de karma (Pali : *kamma*) figure dans ce groupe. La définition du karma par la Bouddha doit être rappelée ici : "c'est la volition (*cetana*), ô *bhikkhus*, que j'appelle karma. Ayant voulu, on agit au moyen du corps, de la parole et de l'organe mental." "La volition est une construction mentale, une activité mentale. Sa fonction est de diriger l'esprit (*citta*) dans la sphère des actions bonnes mauvaises ou neutres." De même que les sensations et les perceptions, la volition (NdE : l'action de choisir) a six formes : celles-ci sont en rapport avec les six facultés intérieures et les six sortes d'objets correspondants (physiques et mentaux) dans le monde extérieur. Les sensations et les perceptions ne sont pas des actes volitionnels. Elles n'ont pas d'effets karmiques. Ce sont seulement les actions volitionnelles, telles que l'attention (*manasikara*), la volonté (*chanda*), la détermination (*adhimokkha*), la confiance (*saddha*), la concentration (*samadhi*), la sagesse (*pañña*), l'énergie (*viriya*), le désir (*raga)*, la répulsion ou la haine (*patigha*), l'ignorance (*avijja*), la vanité (*mana*), l'idée de soi (*sakkhaya-ditthi*), etc., qui peuvent avoir des effets karmiques. On énumère cinquante-deux activités mentales qui constituent l'Agrégat des Formations Mentales.
Le cinquième agrégat est l'Agrégat de la Conscience (*viññanakkhandha*). La conscience est une réaction, une réponse, qui a pour base une des facultés (oeil, oreille, nez, langue, corps et esprit) et qui a pour objet un des phénomènes extérieurs correspondants (formes visibles, sons, odeurs, saveurs, choses tangibles et objets mentaux, c'est-à-dire les idées et pensées). Par exemple, la conscience visuelle (*cakkhu-viññana*) a pour base l'oeil et pour objet objet une forme visible. La conscience mentale (*mano-viññana*) a pour base l'organe mental (*manas*) et l'idée ou la pensée (*dhamma*) pour objet. Il en est de même pour la conscience liée aux autres facultés. Ainsi donc, comme la sensation, la perception et la volition, la conscience a six formes en relation avec les six facultés intérieures et en correspondance avec les six sortes d'objets extérieurs.
Il faut bien comprendre que la conscience ne reconnaît pas un objet, elle est seulement un acte d'attention, d'attention à la présence d'un objet. Quand l'œil

entre en contact avec une couleur, le bleu par exemple, la conscience visuelle apparaît qui n'est simplement qu'attention à une couleur (le fait de s'aviser de la présence d'une couleur) ; mais elle ne reconnaît pas que c'est du bleu. Il n'y a pas de reconnaissance à ce stade. C'est la perception (le troisième Agrégat dont nous avons parlé plus haut) qui reconnaît que le couleur est bleue. Le terme “conscience visuelle” est une expression philosophique qui répond à la même idée que celle exprimée par le terme ordinaire de “vision”. “Voir”, en effet, ne veut pas dire “reconnaître” ; on peut faire la même observation pour chacune des autres formes de conscience.

Il faut répéter que d'après la philosophie bouddhiste, il n'y a pas d'esprit permanent, immuable, qui puisse être appelé “soi”, “âme” ou “ego”, par opposition à la matière et que la conscience (*viññana*) ne doit pas être considérée comme esprit par opposition à la matière. On doit particulièrement insister sur ce point parce que la nation erronée que la conscience est une sorte de Soi, ou d'Âme qui se maintient, formant une essence permanente, tout au long de la vie, a persisté depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours.

Un des disciples de Bouddha, nommé Sato, soutenait que le Maître avait enseigné : “C'est la même conscience qui transmigre et qui erre.” Le Bouddha lui demanda de lui expliquer ce qu'il entendait par “conscience”. La réponse de Sati est classique : “C'est ce qui exprime, sent, éprouve les résultats des actions bonnes et mauvaises ici et là.”

“À qui m'avez-vous entendu enseigner la doctrine de cette façon, Ô stupide ? N'ai-je pas, de beaucoup de manières, expliqué la conscience comme naissant de conditions ? Il n'y a pas de naissance de la conscience sans conditions.” Et le Bouddha se mit alors à expliquer la conscience en détail : “La conscience est nommée suivant la condition à cause de laquelle elle prend naissance : à cause de l'œil et des formes naît une conscience et elle est appelée conscience visuelle ; à cause de l'oreille et des sons naît une conscience et elle est appelée conscience auditive : à cause du nez et des odeurs naît une conscience et elle est appelée conscience olfactive : à cause de la langue et des saveurs naît une conscience et elle est appelée conscience gustative ; à cause du corps et des objets tangibles naît une conscience et elle est appelée conscience tactile ; à cause de l'organe mental et les objets mentaux naît une conscience et elle est appelée conscience mentale.”

Et le Bouddha l'expliqua encore au moyen de l'illustration suivante : Un feu est nommé d'après le combustible qui l'alimente. Si c'est du bois on l'appelle un feu-de-bois : si c'est de la paille on l'appelle un feu-de-paille. De même la conscience est nommée suivant la condition qui lui donne naissance.

Insistant sur cette question, Buddhaghosa, le grand commentateur, explique “...

un feu qui brûle à cause du bois, brûle seulement s'il y a une provision (du combustible), mais il meurt en ce lieu même, s'il n'y a plus là de provision, parce qu'alors la condition a changé ; mais le feu ne se répand pas aux copeaux pour devenir un feu de copeaux et ainsi de suite ; de la même manière la conscience qui naît à cause de l'œil et les formes visibles apparaît par cette porte de l'organe du sens (l'œil) seulement quand existe les conditions de l'œil, de la forme visible, de la lumière et de l'attention, mais elle (la conscience) cesse ici et maintenant quand elle (la condition) n'est plus là, parce qu'alors la condition a changé ; mais (la conscience) ne passe pas à l'oreille, etc... et ne devient pas conscience auditive, et ainsi de suite.”

Flux

La Bouddha a déclaré en termes non-équivoques que la conscience dépend de la matière, de la sensation, de la perception et des formations mentales et qu'elle ne peut pas exister indépendamment de ces conditions. Il dit :

“La conscience peut exister ayant la matière pour moyen (*rupupayam*), la matière pour objet (*ruparammanam*), la matière pour support (*rupapatittham*), et cherchant sa jouissance, elle peut croître, grandir, se développer ; ou bien la conscience peut exister en ayant la sensation pour moyen... ou la perception pour moyen... ou les formations mentales pour moyen, les formations mentales pour objet, les formations mentales pour support et cherchant sa jouissance elle peut croître, grandir, se développer.”

“S'il y avait un homme pour dire : je montrerai l'apparition, le départ, la disparition, la naissance, la croissance, l'élargissement ou le développement de la conscience indépendamment de la matière, de la sensation, de la perception et des formations mentales, il parlerait de quelque chose qui n'existe pas.”

En résumé, ce sont les Cinq Agrégats. Ce que nous appelons un “être”, un “individu” ou “moi”, est un nom commode, une étiquette que nous attachons à la combinaison de ces cinq constituants. Ceux-ci sont tous impermanents, en perpétuel changement. “Tout ce qui est impermanent est *dukkha*.” (*Yad aniccam tam dukkham*). C'est la véritable signification de ces mots du Bouddha : “En résumé, les cinq Agrégats d'Attachement sont *dukkha*.” Ceux-ci ne restent pas les mêmes à deux instants consécutifs. Ici, A n'est pas égal à A. C'est un flux d'apparition et de disparition instantanées.

“O brahmana, c'est tout à fait comme une rivière de montagne qui va loin et coule vite, entraînant tout avec elle ; il n'y a pas de moment, d'instant, de seconde où elle s'arrête de couler, mais elle va sans cesse coulant et continuant. Ainsi Brahmana est la vie humaine, semblable à cette rivière de montagne.” Comme l'a dit le Bouddha à Ratthapala : “Le monde est un flux continu et il est

impermanent."
Une chose disparaît, conditionnant l'apparition de la suivante en une série de causes et d'effets. Il n'y a pas de substance invariable. Il n'y a rien derrière ce courant qui puisse être considéré comme un Soi permanent, une individualité, rien qui puisse être appelé réellement "moi". Mais quand ces Cinq Agrégats physiques et mentaux, qui sont interdépendants, travaillent ensemble, en association, comme une machine psycho-physiologique, nous formons l'idée d'un "moi". C'est une notion fausse, une "formation mentale" qui n'est que l'une des cinquante-deux formations mentales du quatrième agrégat dont nous avons déjà parlé : l'idée du soi (*sakkaya-ditthi*).

Penseur et pensée

Ces cinq Agrégats assemblés, que nous nommons un "être", sont *dukkha* même (*samkhara-dukkha*). Il n'y a pas d'autre "être" ou de "moi" qui se tienne derrière ces Cinq Agrégats, qui éprouve *dukkha*. Comme le dit Buddhaghosa :
"Seule la souffrance existe, mais on ne trouve aucun souffrant ; Les actes sont, mais on ne trouve pas d'acteur." *Visuddhimagga, page 513*
Il n'y a pas de moteur immobile derrière le mouvement. Il y a seulement le mouvement. Ce n'est pas correct de dire que c'est la vie qui se meut, ce qui est vrai, c'est que la vie est le mouvement lui-même. Vie et mouvement ne sont pas deux choses différentes. Il n'y a pas de penseur derrière la pensée. La pensée est elle-même le penseur. Nous ne pouvons pas manqué ici de remarquer combien cette idée bouddhiste s'oppose diamétralement au "cogito ergo sum" cartésien : "Je pense, donc je suis."
On peut, maintenant, se demander si la vie a un commencement. Selon le Bouddha un commencement au courant vital des êtres vivants est inconcevable. Celui qui croît que la vie a été créée par Dieu sera surpris par cette réponse. Mais si on lui demande "Quel est le commencement de Dieu ?" il répondra sans hésitation : "Dieu n'a pas de commencement", et sa propre réponse ne lui causera aucun étonnement. Le Bouddha dit : "O bhikkhus, sans fin concevable est ce cycle de continuité (*saṃsāra*) et le premier commencement des êtres errants, tournant en rond, enveloppés d'ignorance (*avijja*) et liés par les empêchements de la soif (désir, *Taṇhā*) ne peut être conçu." Et rappelant encore que l'ignorance est la cause principale de la continuité, de la vie, le Bouddha déclare : "le premier commencement de l'ignorance (*avijja*) n'est pas perceptible de manière qu'on puisse postuler qu'il n'y eut pas d'ignorance au-delà d'un certain point défini." Il n'est donc pas possible de dire que la vie n'a pas existé au-delà d'un point défini.
Telle est, en résumé, la signification de la Noble Vérité sur *dukkha*. Il est capital

de comprendre cette première Noble Vérité, car la Bouddha dit : “Celui qui voit *dukkha*, voit aussi la naissance de *dukkha* ; il voit aussi la cessation de *dukkha* et il voit aussi le sentier qui conduit à la cessation de *dukkha*.”

La joie est un “facteur d'éveil”

Cette constatation ne rend pas du tout mélancolique ou désolée la vie d'un bouddhiste, comme certains seraient bien à tort tentés d'imaginer. Tout au contraire, un vrai bouddhiste est le plus heureux des êtres. Il n'a ni crainte ni anxiété. Il est toujours calme et serein. Ni les bouleversements, ni les calamités ne peuvent le troubler. Il voit les choses telles qu'elles sont. Le Bouddha ne fut jamais mélancolique ni lugubre. Ses contemporains l'ont décrit comme “toujours souriant” (*mihita-pubbamgama*). Il est toujours représenté dans la peinture et la sculpture bouddhistes avec un visage heureux, serein, content et compatissant. On ne peut discerner chez lui aucune trace de souffrance, d'angoisse ou de douleur. L'art et l'architecture, les temples bouddhistes ne donnent jamais une impression de mélancolie, ou de tristesse, il en émane, au contraire, une atmosphère de calme et de joie.

Bien que la vie contienne de la souffrance, un bouddhiste ne doit pas être morose à cause d'elle, il ne doit ni s'en irriter, ni s'impatienter. L'un des premiers maux de la vie, selon le bouddhisme, est la répugnance ou la haine. La répugnance (*pratigha*) est expliquée comme signifiant “la malveillance à l'égard des êtres vivants, devant la souffrance et ce qui se rapporte à la souffrance ; sa fonction consiste à produire une base pour un état malheureux, une conduite mauvaise”. C'est donc une erreur d'être impatient à propos de la souffrance. Être impatient, s'en irriter, ne la fait pas disparaître. Cela ne fait au contraire qu'accroître notre affliction, qu'aggraver et rendre plus amère une situation déjà pénible. Ce qu'il faut, c'est éviter de se laisser aller à l'impatience, à l'irritation, mais comprendre, au contraire, la souffrance, comment elle vient, comment on peut s'en débarrasser et y travailler avec patience, avec intelligence, avec détermination, avec énergie.

Il y a deux anciens textes bouddhistes d'une grande beauté poétique, appelés *Theragāthā* et *Therigāthā* qui sont remplis d'expressions joyeuses de disciples du Bouddha, hommes et femmes, qui avaient trouvé la paix et le bonheur en suivant son enseignement. Le roi de Kosala fit une fois la remarque, parlant du Bouddha, qu'à la différence de beaucoup d'adeptes d'autres systèmes religieux, les propres disciples du Bouddha “étaient joyeux et transportés (*hattha-pahattha*), jubilants et exultants (*udaggudagga*), heureux dans la vie spirituelle (*abhiratarupa*), leurs facultés satisfaites (*pinitindriya*), exempts d'anxiété (*appossukka*), sereins (*pannaloma*), paisibles (*paradavutta*) et vivant

avec un esprit de gazelles (*migabhutena cetasa*), c'est à dire le cœur léger”. Le roi ajouta qu'il croyait que ces heureuses dispositions étaient dues au fait que “ces Vénérables avaient certainement réalisé la haute et pleine signification de l'enseignement du Bienheureux”.

Le bouddhisme est tout à fait opposé à une attitude d'esprit mélancolique, triste, sombre et morose, qu'il tient pour un empêchement à la compréhension de la Vérité. Il faut ici se rappeler que la joie (*piti*) est un des sept *bojjhamga*, “facteurs d'éveil”, qualités qu'il est essentiel de cultiver pour réaliser le *Nirvāṇa*.

La seconde noble vérité : *Samudaya* ou l'apparition de *dukkha*

L'apparition de *dukkha*

La seconde Noble Vérité est celle de l'apparition, ou de l'origine de *dukkha*(*dukkhasamudaya-ariyasacca*). La définition la plus courante et la mieux connue de cette Seconde Vérité, celle qu'on rencontre en de nombreux endroits des textes originaux, est la suivante :

“C'est cette "soif" (ardent désir, *Taṇhā*) qui produit la ré-existence et le re-devenir (*ponobhavikā*), qui est liée à une avidité passionnée (*nandirāgasahagatā*) et qui trouve sans cesse une nouvelle jouissance tantôt ici, tantôt là (*tatratatrabhinandini*), à savoir : 1. la soif des plaisirs des sens (*kāma-taṇhā*), 2. la soif de l'existence et du devenir (*bhava-taṇhā*) et 3. la soif de la non-existence (auto-annihilation, *vibhava-taṇhā*).” *Mahāvagga, page 9*

C'est cette soif, ce désir, cette avidité, cette cupidité qui, en se manifestant de manière variées, donne naissance à toutes les formes de souffrance et à la continuité des êtres. Mais il ne faudrait pas la prendre pour la cause première, car il n'est pas possible qu'il y ait une cause première puisque, selon le bouddhisme, tout est relatif et interdépendant. Même cette “soif” (*taṇhā*), qui est considérée comme la cause, comme l'origine de *dukkha*, dépend pour son apparition (*samudaya*) d'une autre chose qui est la sensation (*vedanā* Majjhima-nikaya [I, page 51]) ; et l'apparition de la sensation dépend du “contact” (*phassa*) ; et ainsi de suite, tourne le cercle qu'on désigne sous le nom de Production conditionnée (*Patticca-samuppāda*) et dont nous parlerons plus loin.

Ainsi *taṇhā*, la “soif”, n'est ni la première, ni l'unique cause de l'apparition de *dukkha*. Mais c'est la cause la plus palpable et la plus immédiate, “la chose principale” et “la chose qui est partout répandueAbhisamuc, page 43”. De là vient qu'en certains passages des textes originaux palis mêmes, la définition de *samudaya* ou origine de *dukkha* comprend d'autres souillures et impuretés (*kilesā sāsavā dhammā*), outre *taṇhā*, la “soif”, à laquelle la première place est toujours donnée cependantVibhaṅga, page 106. Dans les limites de développement

de notre discussion auxquelles nous voulons nous tenir, il nous suffira de rappeler que cette “soif” a pour centre l'idée erronée de l'existence d'un “soi” qui provient de l'ignorance.

Ici, le terme “soif” comprend non seulement le désir et l'attachement aux plaisir des sens, à la richesse, à la puissance, mais aussi l'attachement aux idées, aux idéaux, aux opinions, aux théories, aux conceptions et aux croyances (*dhamma-taṇhā*Majjhima-nikāya [I, page 51]). Selon l'analyse qu'en a fait le Bouddha, tous les malheurs, tous les conflits dans le monde, depuis les petites querelles personnelles en famille jusqu'aux grandes guerres entre nations, ont leurs racines dans cette “soif”Majjhima-nikāya [I, page 86]. Les hommes d'État qui s'efforcent de trouver une solution aux différends internationaux, et qui parlent de la guerre et de la paix seulement en termes politiques et économiques, ne touchent qu'à ce qui est superficiel et ils ne vont jamais à la vraie racine du problème. Comme le Bouddha l'a dit à Raṭṭaphalā : Le monde manque (souffre de frustation) et il désire avidement ; il est esclave de la “soif” (*taṇhādāso*).

Tout le monde admettra volontiers que tous les malheurs sont engendrés par le désir égoïste. Cela n'est pas difficile à comprendre. Mais comment le désir, comment cette “soif” peuvent produire la ré-existence et le re-devenir (*ponobhavikā*) n'est pas aussi aisé à saisir. C'est là qu'il nous faut discuter l'aspect philosophique le plus profond de la Seconde Noble Vérité en relation avec celui de la Première. Il nous faut nous faire ici une idée de ce qu'est la théorie du Karma et de la Renaissance.

On distingue quatre Aliments (*āhārā*) comme "cause" ou "condition" nécessaires à l'existence et à la continuation des êtres :

- La nourriture matérielle ordinaire (*kabaliṅkārāhāra*)
- Le contact des organes des sens (y compris l'organe mental) avec le monde extérieur (*phassāhāra*)
- La conscience (*viññāṇāhāra*)
- La volition mentale ou volonté (*manosañcetanāhāra*)

Parmi ces quatres Aliments, le dernier, la "volition mentale", englobe la volonté de vivre, d'exister, d'exister de nouveau, de continuer, de devenir de plus en plus. C'est la racine de l'existence, de la continuité, de la lutte qu'on poursuit par les actes bons ou mauvais (*kusalākusalakamma*)Majjhima-nikāyaṭṭhakathā [I, p. 210]. C'est la même chose que la "volition" (*cetanā*)Majjhima-nikāyaṭṭhakathā [I, p. 209]. Nous avons vu plus haut que la volition est le *karma*, ainsi que le Bouddha l'a lui-même défini. Faisant allusion à la "volition mentale" le Bouddha dit : Quand on comprend les aliments de la volition mentale, on comprend trois formes de la "soif" (*taṇhā*)*Samyutta-nikāya* [*II, page 100*]. Ainsi, les termes "soif", "volition",

"volition mentale" et "karma" ont tous le même. Ils signifient le désir, la volonté d'être, d'exister, de-ré-exister, de devenir, de croitre de plus en plus, d'accumuler sans cesse. C'est la cause de l'apparition de *dukkha*. Ce désir se trouve dans l'Agrégat des Formations mentales, l'un des cinq Agrégats qui constituent un être.

L'apparition et la cessation

Nous rencontrons ici l'un des points les plus importants, absolument essentiel, de l'enseignement du Bouddha. Nous devons noter clairement, avec soin, et bien nous rappeler, que la cause, le germe de l'apparition de *dukkha* se trouve en *dukkha* même, que cette cause n'est pas extérieure. C'est ce que signifie la formule bien connue qu'on rencontre très souvent dans les textes originaux palis : *Yam ki~nci samudayadhammam sabbam tam nirodhadammam* Tout ce qui a la nature de l'apparition, tout cela a la nature de la cessation*Majjhima-nikāyaṭṭhakathā* *III, p. 280*. Un être, une chose, un système — s'il a en lui-même la nature d'apparaître, de se manifester, il possède aussi lui-même la nature, le germe de sa disparition, de sa destruction. Ainsi *dukkha* (les cinq Agrégats) a en lui-même la nature de sa propre apparition, et a aussi en lui-même la nature de sa cessation. Nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons la troisième Noble Vérité, Nirodha.

Le mot pali *kamma* (*karma* en sanskrit, de la racine *kr*, faire) signifie littéralement « acte » ou « action ». Mais dans la théorie bouddhiste du *karma*, ce mot revêt un sens spécifique : celui « d'action volontaire », et non pas de n'importe quelle action. Il ne signifie pas non plus le résultat du *karma*, sens dans lequel beaucoup de personnes emploient ce terme, à tort et bien inexactement. Dans la terminologie bouddhiste *karma* ne signifie jamais ses effets ; les effets du *karma* sont appelés « fruits » ou « résultats » (*kamma-phala* ou *kamma-vipāka*).

La volonté, relativement, peut être bonne ou mauvaise, de même que, le désir peut être bon ou mauvais. Un bon *karma* (*kusala*) produit de bons effets, alors qu'un mauvais *karma* (*akusala*) a de mauvais effets. La « soif », la volition, le *karma*, bon ou mauvais, a pour effet une force : la force de continuer — de continuer dans une direction bonne ou mauvaise. Le bien ou le mal, cela est relatif et se situe dans le cercle de continuité (*saṃsāra*). Un *Arahant*, bien qu'il agisse, n'accumule pas de *karma*, parce qu'il est libéré de la fausse notion de soi, qu'il est libéré de la « soif » de continuité et de devenir, de toutes les autres souillures et impuretés (*kilesā, sāsavā dhammā*). Pour lui, il n'y a plus de renaissance.

La théorie du *karma* ne doit jamais être confondue avec une soi-disant « justice

morale », avec la notion de récompense ou de punition. L'idée de justice morale, de récompense, de punition, provient de la conception d'un être suprême, d'un Dieu qui juge, qui est législateur décidant de ce qui est bien et de ce qui est mal. Le mot « justice » est ambigu et dangereux, en son nom il est fait plus de mal que de bien à l'humanité. La théorie du *karma* est une théorie de causes et d'effets, d'action et de réaction ; elle exprime une loi naturelle qui n'a rien à voir avec l'idée d'une justice rétributive. Toute action qui est appuyée sur une volition produit ses effets, ses résultats. Si une bonne action produit de bons effets et une mauvaise action de mauvais effets, ce n'est pas une question de justice, ou de récompense ou de punition ordonnée par une puissance qui juge la nature de l'action, cela résulte simplement de la nature propre de celle-ci, de sa loi propre. Ce n'est pas difficile de le comprendre. Mais ce qui est difficile à concevoir, c'est que, suivant la théorie karmique, les effets d'une action basée sur une volition puissent continuer à se manifester même dans une vie posthume. Il nous faut donc expliquer maintenant ce qu'est la mort selon le bouddhisme.

Nous avons vu qu'un être n'est qu'une combinaison de forces ou d'énergies physiques et mentales. Ce que nous appelons mort, c'est l'arrêt complet du fonctionnement de l'organisme physique. Ces forces, ces énergies prennent-elles fin absolument avec la cessation du fonctionnement de l'organisme ? Le bouddhisme dit : non. La volonté, le désir, la soif d'exister, de continuer, de devenir, est une force formidable qui meut l'ensemble des vies, des existences, le monde entier. C'est la force la plus grande, l'énergie la plus puissante qui soit au monde. Selon le bouddhisme, elle ne cesse pas d'agir avec l'arrêt du fonctionnement de notre corps, qui pour nous est la mort, mais elle continue à se manifester sous une autre forme, produisant une ré-existence qu'on appelle renaissance.

Qu'est-ce que la renaissance ?

Il vient à l'esprit une autre question : S'il n'y a pas d'entité permanente, immuable, s'il n'y a pas une substance telle qu'un Soi ou une Âme (*ātman*), qu'est-ce donc qui peut ré-exister, renaître après la mort ? Avant d'en venir à la vie après la mort, considérons donc ce qu'est la vie présente, comment, maintenant, elle se continue. Ce que nous appelons vie, nous l'avons déjà répété, c'est la combinaison des cinq Agrégats, une combinaison d'néergies physiques et mentales. Celles-ci changent continuellement, elles ne restent pas identiques pendant deux instants consécutifs. Elles naissent et meurent à chaque instant. « Quand les Agrégats apparaissent, déclinent et meurent, ô bhikkhu, à chaque instant vous naissez, vous déclinez, vous mourrez. »

Par conséquent, même pendant la durée de cette vie, nous naissons et mourons à

chaque instant, et pourtant nous continuons d'exister. Si nous pouvons comprendre qu'en cette vie nous pouvons continuer d'exister, sans qu'il y ait une substance permanente, immuable, telle qu'un Soi ou une Âme, pourquoi ne pouvons-nous pas comprendre que ces forces elles-mêmes puissent continuer à agir sans qu'il y ait en elles un soi ou une âme pour les animer après que l'organisme physique a cessé de fonctionner ?

Lorsque ce corps physique n'est plus capable de fonctionner, les énergies ne meurent pas avec lui, mais elles continuent à s'exercer en prenant une autre forme, que nous appelons une autre vie. Chez un enfant, toutes les facultés physiques, mentales et intellectuelles sont tendres et faibles, mais elles possèdent en elles-mêmes la potentialité de produire un humain adulte. Les énergies physiques et mentales qui forment ce qu'on appelle un être sont douées en elles-mêmes du pouvoir de prendre une forme nouvelle, de croître graduellement et d'atteindre à leur pleine puissance.

Comme il n'y a pas de substance permanente, immuable, rien ne se transmet d'un instant à l'autre, Ainsi il est évident que rien de permanent, d'immuable ne peut passer ou transmigrer d'une vie à l'autre. C'est une série qui continue sans rupture, mais qui cependant change à chaque instant. La série à proprement parler, n'est rien que du mouvement. C'est comme une flamme qui brûle pendant la nuit : ce n'est pas la même, ce n'en est pas non plus une autre. Un enfant grandit, il devient un homme de soixante ans. Il est évident que cet homme n'est pas le même que l'enfant né soixante ans auparavant, mais qu'aussi ce n'est pas une autre personne. De même un homme qui meurt ici et renaît ailleurs n'est ni la même personne ni une autre (*na ca so na ca anno*). C'est une continuité de la même série. La différence entre la mort et la naissance n'est qu'un instant dans notre pensée : le dernier instant de la pensée en cette vie conditionnera le premier dans ce qu'on appellera une vie suivante, qui n'est en fait que la continuation de la même série. Pendant cette vie même un instant de la pensée conditionne le suivant. Ainsi, selon le point de vue bouddhiste, la question d'une vie après la mort ne constitue pas un grand mystère, et un bouddhiste ne se préoccupe pas du tout de ce « problème ».

Tant qu'il y a la « soif » d'être et de devenir, le cycle de continuité (*saṃsāra*) se poursuit. Il ne pourra prendre fin que lorsque la force qui le meut, cette « soif » même, sera arrachée, coupée, par la sagesse qui aura la vision de la Réalité, de la Vérité, du *Nirvāṇa*.

La troisième noble vérité : *nirodha* ou la cessation de *dukkha*

Qu'est-ce que le *Nirvāṇa* ?

La suite du livre... quand je prendrai le temps ! (actuellement on en est à la page 57, mais ci-dessous vous verrez que j'ai déjà transcrit une bonne partie de la suite).

Nirvāṇa non négatif

Nirvāṇa et _saṃsāra_

Après la mort ?

Le _Nirvāṇa_ dans cette vie

La quatrième noble vérité : _magga_, le sentier

Le noble sentier octuple

Discipline mentale

Deux sortes de compréhension

La doctrine du non-soi : _anatta_

Ce que suggèrent en général les mots Âme, Soi, Ego, ou pour employer le mot sanskrit *Ātman*, c'est qu'il existe dans l'homme une entité permanente, éternelle et absolue qui est une substance immuable derrière le monde phénoménal changeant. D'après certaines religions, chaque individu a une telle âme séparée qui est créée par Dieu et qui finalement, après la mort, vit éternellement dans l'enfer ou le ciel, sa destinée dépendant de son Créateur. D'après d'autres, elle traverse beaucoup de vies jusqu'à ce qu'elle soit purifiée complètement et s'unisse finalement à Dieu ou Brahman, l'Âme Universelle ou *Ātman* dont elle émane originellement. Cette Âme ou Soi dans l'homme, est ce qui pense les pensées, ce qui ressent les sensations, et ce qui reçoit récompenses et punitions pour toutes les actions bonnes ou mauvaises. Une telle conception est appelée l'Idée du Soi.

Le bouddhisme se dresse, unique, dans l'histoire de la pensée humaine en niant l'existence d'une telle Âme, d'un Soi ou de l'*Ātman*. Selon l'enseignement du Bouddha, l'idée du Soi est une croyance fausse et imaginaire qui ne correspond à rien dans la réalité et elle est la cause des pensées dangereuses de “moi” et “mien”, des désirs égoïstes et insatiables, de l'attachement, de la haine, et de la malveillance, des concepts d'orgueil, d'égoïsme et autres souillures, impuretés et problèmes. Elle est la source de tous les troubles du monde, depuis les conflits personnels jusqu'aux guerres entre nations. En bref, on peut faire remonter à

cette vue fausse tout ce qui est mal dans le monde.
Il y a deux idées, psychologiquement enracinées dans l'individu : protection de soi et conservation de soi. Pour la protection de soi, l'homme a créé Dieu duquel il dépend pour sa propre protection, sauvegarde et sécurité, de même qu'un enfant dépend de ses parents. Pour la conservation de soi, l'homme a conçu l'idée d'une âme immortelle ou *Ātman* qui vivra éternellement. Dans son ignorance, sa faiblesse, sa crainte et son désir, l'homme a besoin de ces deux choses pour se rassurer et se consoler ; c'est pourquoi il s'y cramponne avec fanatisme et acharnement.
L'enseignement du Bouddha n'entretient pas cette ignorance, cette faiblesse, cette crainte et ce désir, mais tend à rendre l'homme éclairé en les supprimant, en les détruisant et en les arrachant à la racine même. Selon le bouddhisme, les idées de Dieu et d'Âme sont fausses et vides. Bien que profondément développées comme théories, elles sont néanmoins des projections mentales subtiles enrobées dans une phraséologie philosophique et métaphysique compliquée. Ces idées sont si profondément enracinées dans l'homme, elles lui sont si proches et si chères qu'il n'aime pas entendre et ne veut pas comprendre un enseignement quelconque qui leur soit contraire.
Le Bouddha savait cela et il dit textuellement que son enseignement va “à l'encontre du courant” (*patisotagami*), à rebours des désirs égoïstes de l'homme. Quatre semaines seulement après l'Éveil, assis sous un banyan, il pensa : “J'ai atteint cette Vérité qui est profonde, difficile à voir, difficile à comprendre, ... compréhensible seulement par les sages... Les hommes qui sont submergés par les passions et environnés d'une masse d'obscurité ne peuvent pas voir cette Vérité qui va à l'encontre du courant, qui est sublime, profonde, subtile et difficile à comprendre.”
Ayant ces pensées, le Bouddha hésita un moment, se demandant s'il ne serait pas vain de tenter d'exposer au monde la Vérité qu'il venait de réaliser. Alors il compara le monde à un étang de lotus : Dans un étang, il y a des lotus qui sont sous l'eau, il y en a d'autres qui n'ont atteint que la surface, d'autres encore qui se dressent au-dessus de l'eau, non touchés par elle. De la même façon, dans ce monde, il y a des hommes de différents niveaux de développement. Quelques-uns comprendront la Vérité. Le Bouddha se décida donc à enseigner.

Production conditionnée

La doctrine d'*anatta* ou non-soi est le résultat naturel ou le corollaire de l'analyse des cinq Agrégats et de l'enseignement de la production conditionnée (*Patticca-samuppāda*).
Nous avons vu antérieurement dans la discussion de la première Noble Vérité

(*dukkha*) que ce que nous appelon un être ou un individu se compose des cinq Agrégats et que lorsqu'on les analyse et qu'on les examine, il n'y a rien derrière eux que l'on puisse prendre comme “Je”, “*Ātman*”, ou “Soi” ou quelque substance demeurant inchangée. Ceci est la méthode analytique. Le même résultat est atteint par la doctrine de la Production Conditionnée qui est la méthode synthétique et d'après laquelle rien dans le monde n'est absolu, toute chose étant conditionnée, relative et interdépendante. Telle est la théorie bouddhiste de la relativité.

Avant d'aborder la question d'*anatta* proprement dirte, il est utile d'avoir une brève idée de la Production Conditionnée. Le principe de cette doctrine est donnée par une petite formule de quatre lignes :

- Quand ceci est, cela est (*Imasmim sati idam hoti*)
- Ceci apparaissant, cela apparaît (*Imassuppada idam uppajjati*)
- Quand ceci n'est pas, cela n'est pas (*Imasmim asati idam na hoti*)
- Ceci cessant, cela cesse (*Imassa nirodha idam nirujjhati*)

Sur ce principe de conditionnalité, relativité, interdépendance, l'existence toute entière, la continuité de la vie et sa cessation sont expliquées dans une formule détaillée qui est appelée “*Paticca-samuppada*”, Production conditionnée, consistant en douze facteurs :

- Par l'ignorance sont conditionnées les actions volitionnelles ou formations karmiques (*avijjapaccaya samkhara*)
- Par les actions volitionnelles est conditionnée la conscience (*samkharapaccaya viññanam*)
- Par la conscience sont conditionnées les phénomènes mentaux et physiques (*viññanapaccaya namarupam*)
- Par les phénomènes mentaux et physiques sont conditionnées les six facultés (c'est à dire les cinq sens physiques et l'esprit) (*namarupapaccaya salayatanam*)
- Par les six facultés est conditionné le contact (sensoriel et mental) (*salayatapaccaya phasso*)
- Par le contact est conditionnée la sensation (*phassapaccaya vedana*)
- Par la sensations est conditionné le désir (*vedanapaccaya tanha*)
- Par le désir (la soif) est conditionnée la saisie (*tanhapaccaya upadanam*)
- Par la saisie est conditionné le processus du devenir (*upadanapaccaya bhavo*)
- Par le processus du devenir est conditionnée la naissance (*bhavapaccaya jati*)
- Par la naissance sont conditionnées la décrépitude, la mort...
- les lamentations, les peines, etc. (*jatipaccaya jaramaranam...*)

C'est ainsi que la vie apparait, existe et continue. Si l'on prend cette formule dans son sens contraire on arrive à la cessation du processus : par la cessation complète de l'ignorance, les actions volitionnelles ou formations karmiques cessent ; par la cessation des activités volitionnelles, la conscience cesse ; ... par la cessation de la naissance, la décrépitude, la mort, les lamentations cessent.
Mais on doit clairement comprendre que chacun de ces facteurs est conditionné (*paticcasamuppanna*) aussi bien que conditionnant (*paticcasamuppada*). Ils sont donc tous relatifs et interdépendants, et rien n'est absolu ou indépendant ; de là, aucune cause première n'est acceptée par le bouddhisme ainsi que nous l'avons vu antérieurement. La production conditionnée doit être considérée comme un cercle et non comme une chaîne.

Question du libre arbitre

La question du libre arbitre (libre volonté) a occupé une place importante dans la pensée et la philosophie occidentales, mais du fait de la production conditionnée cette question ne se pose pas, et ne peut pas se poser dans la philosophie bouddhiste. Si la totalité de l'existence est relative, conditionnée, et interdépendante, comment, seule, la volonté pourrait être libre ? La volonté, comme toute autre pensée, est conditionnée. La prétendue “liberté” elle-même est une chose conditionnée et relative. S'il y a le libre-arbitre, il est aussi conditionné et relatif. Il ne peut y avoir quoi que ce soit d'absolument libre physiquement ou mentalement, étant donné que toute chose est interdépendante et relative. Le libre arbitre implique une volonté indépendante de conditions, indépendante de cause et d'effets. Comment une volonté, ou n'importe quelle chose, pourrait-elle apparaître sans conditions, en dehors de cause et d'effets, alors que la totalité de l'existence est conditionnée, relative et soumise à la loi de cause et d'effet ? Ici encore l'idée du libre arbitre est, à la base, en relation avec les idées de Dieu, Âme, Justice, récompense et punition. Non seulement ce qui est appelé libre arbitre n'est pas libre mais l'idée même du libre arbitre n'est pas libre de conditions.
D'après la doctrine de la Production Connditionnée, aussi bien que d'après l'analyse de l'être en Cinq Agrégats, l'idée d'une substance demeurant immortelle dans l'homme ou hors de l'homme, qu'on l'appelle “Atman”, “Je”, “Âme”, “Soi” ou “Ego”, est considéré comme une croyance fausse, une projection mentale. Telle est la doctrine bouddhiste de Anatta, Non-Âme ou Non-Soi.

Quelques vues erronées

Afin d'éviter une confusion, il faut mentionner ici qu'il y a deux sortes de vérités : la vérité conventionnelle (*samurti-satya*) et la vérité ultime (*paramartha-satya*).

Quand, dans la vie courante, on emploie des expressions telles que “je”, “vous”, “être”, “individu”, ce n'est pas dire un mensonge du fait qu'il n'y a pas un tel “soi” ou “être”, mais c'est une vérité conformément à la convention du monde. Mais la vérité ultime est qu'il n'y a en réalité ni “je”, ni “être”. Comme le *Mahayana-sutralankara* le dit : “on fait mention d'une personne (*pudgala*) comme existant seulement en tant que désignation (*prajnapti*), c'est à dire que conventionnellement il y a un être, mais pas en tant que réalité (*dravya* ou substance)”.
La négation d'un *Ātman* impérissable est la caractéristique commune de tout système dogmatique, que ce soit du Petit ou du Grand Véhicule, et il n'y a dès lors aucune raison de prétendre que cette tradition bouddhiste qui est en accord complet sur ce point, ait dévié de l'enseignement original du Bouddha. *H. von Glasenapp*
Il est donc curieux que récemment il se soit produit une vaine tentative, de la part de quelques érudits, pour introduire clandestinement dans l'enseignement du Bouddha, l'idée du Soi, absolument contraire à l'esprit même du bouddhisme. Ces érudits admirent, respectent et vénèrent le Bouddha et son enseignement. Mais ils ne peuvent imaginer que le Bouddha, qu'ils considèrent comme le penseur le plus clair et le plus profond, puisse avoir nié l'existence d'un *Ātman* ou d'un Soi dont ils ont tellement besoin. Ils cherchent inconsciemment l'appui du Bouddha pour ce besoin d'existence éternelle — bien sûr pas dans un pauvre petit soi individuel, avec un s minuscule, mais dans un grand Soi, avec une majuscule.
Il vaut mieux dire franchement que l'on croit en un *Ātman* ou Soi ; ou on peut même aller jusqu'à dire que le Bouddha s'est totalement trompé en niant l'existence du *Ātman* ; mais il n'est certainement pas bon pour quiconque d'essayer d'introduire dans le bouddhisme une idée que le Bouddha n'a jamais acceptée aussi loin que nous puissions remonter dans les textes originaux existants.
Les religions qui croient en Dieu ou en l'Âme ne font aucun secret de ces deux idées, bien au contraire elles les proclament d'une façon constante et répétée dans les termes les plus éloquents. Si le Bouddha avait accepté ces deux idées si importantes dans toutes les autres religions, il les aurait certainement déclarées publiquement, comme il a parlé des autres choses, et ne les aurait pas cachées pour qu'elles soient découvertes seulement vingt-cinq siècles après sa mort.
Les gens sont irrités par l'idée que, d'après l'enseignement du Bouddha sur *Anatta*, le Soi qu'ils s'imaginent qu'ils s'imaginent avoir sera détruit. Le Bouddha ne l'ignorait pas.
Une fois, un moine lui demanda : Seigneur, existe-t-il, le cas où quelqu'un se

tourmente de ne pas trouver quelque chose de permanent en lui ? — Oui, bhikkhu, le cas existe. Un homme a l'idée suivante : Cet Univers est cet *Ātman* ; après la mort, je serai cela, qui est permanent, qui demeure, qui dure, qui ne change pas, et j'existerai comme tel pour l'éternité. Puis il entend le *Tathagata* ou un de ses disciples prêchant la doctrine tendant à la destruction complète de toute vue spéculative... tendant à l'extinction de la "soif" (désir), tendant au détachement, à la cessation, au *Nirvāṇa*. Alors cet homme pense : ainsi je serai annihilé, je serai détruit, je ne serai plus. Alors il gémit, se tourmente, se lamente, pleure en frappant sa poitrine et devient égaré. C'est ainsi, ô bhikkhu, qu'existe le cas où quelqu'un se tourmente de ne pas trouver quelque chose de permanent en lui.
Ailleurs le Bouddha dit : Ô bhikkhus, cette idée : je ne serai plus, je n'aurai plus, est effrayante pour l'homme ordinaire non instruit.

La Bouddha nie l'*Ātman*

Ceux qui veulent trouver un Soi dans le bouddhisme raisonnent ainsi : il est vrai que le Bouddha analyse l'être en matière, sensations, perceptions, formations mentales et conscience, et déclare qu'aucune de ces choses n'est le Soi, mais il ne dit pas qu'il n'y a pas de Soi du tout, dans l'homme ou quelque part ailleurs en dehors de ses agrégats.
Cette position est insoutenable pour deux raisons :
La première est que d'après l'enseignement du Bouddha, un être est composé de ces cinq Agrégats et de rien d'autre. En aucun endroit il ne dit qu'il y aurait dans un être quelque chose de plus que ces cing Agrégats.
La deuxième raison est que le Bouddha nie catégoriquement, en termes non équivoques et en plus d'un endroit, l'existence d'un *Atman*, Âme, Soi ou Ego dans l'homme ou en dehors de lui, ou quelque part ailleurs dans l'Univers. En voici quelques exemples :
[...]

Le silence du Bouddha

[...]
D'après l'enseignement du Bouddha, il est aussi mauvais de soutenir l'opinion "je n'ai pas de Soi" (qui est la théorie annihiliste) que de soutenir l'opinion "j'ai un soi" (qui est la théorie éternaliste) parce que toutes les deux sont des liens, toutes les deux se levant de la fausse idée "Je suis". La position correcte à l'égard de la question *Anatta* est non pas de soutenir telle ou telle vue ou opinion, mais d'essayer de voir les choses objectivement, telles qu'elles sont, sans projections mentales, de voir que ce que l'on appelle "Je" ou "Être" est seulement une

combinaison d'agrégats physiques et mentaux qui agissent ensemble d'une façon interdépendante dans un flux de changement momentané, soumis à la loi de causes et d'effets, et qu'il n'y a rien de permanent, d'éternel et sans changement dans la totalité de l'existence universelle.

Ici une question se pose naturellement : s'il n'y a pas d'*Ātman*, ou Soi, qui reçoit le résultat du *karma* (des actions) ? Personne ne peut répondre à cette question mieux que le Bouddha lui-même. Lorsqu'un bhikkhu lui pose cette question, le Bouddha dit : Je vous ai enseigne, ô bhikkhu, à voir la conditionnalité partout et en toute chose.

La doctrine d'*Anatta* n'est pas négative

L'enseignement du Bouddha sur *Anatta*, non-Âme ou non-Soi, ne doit pas être considérée comme négatif ou nihiliste. De que le *Nirvāṇa*, il est Vérité et Réalité ; et la réalité ne peut pas être négative. L'enseignement d'*Anatta* dissipe l'obscurité des fausses croyances et produit la lumière de la Sagesse. Il n'est pas négatif. Comme Asanga le dit très justement : Il y a le fait qu'il n'y a pas de Soi (*nairatmyastita*)

"Méditation" ou culture mentale : *Bhavana*

L'établissement de l'attention

Le Bouddha dit :

Ô *bhikkhus*, il y a deux sortes de maladie. Quelles sont ces deux (sortes de maladie) ? La maladie physique et la maladie mentale. Il semble qu'il y ait des gens qui ont le bonheur d'être exempts de maladie physique pendant un an ou deux… ou même pendant cent ans et plus. Mais, O bhikkhus, rares sont ceux qui, en ce monde, sont exempts, un seul instant, de maladie mentale, à l'exception de ceux qui sont exempts de souillures mentales (c'est-à-dire des *Arahants*).

L'enseignement du Bouddha, particulièrement sa voie de la méditation, vise à procurer un état de parfaite santé mentale, d'équilibre et de tranquillité. Il est bien regrettable qu'il n'y ait guère de section de son enseignement qui ait été aussi mal comprise et faussement mise en pratique que la "méditation", tant par les bouddhistes que par les non-bouddhistes. Dès que le mot "méditation" est mentionné, on pense à une évasion des activités quotidiennes de la vie, à l'écart de la société.

La véritable "méditation" bouddhique ne signifie nullement ce genre d'évasion. L'enseignement du Bouddha sur ce sujet fut si mal ou si peu compris que la voie de "méditation" dégénéra ultérieurement en une sorte de rituel ou de cérémonial,

presque technique dans sa routine.
Beaucoup de gens s'intéressent à la méditation ou au yoga dans le désir d'acquérir des pouvoirs spirituels ou mystiques, comme le « troisième œil», que les autres ne possèdent pas. Il y a quelque temps, en Inde, il y avait une nonne bouddhiste anglaise qui s'efforçait de développer le pouvoir de voir par les oreilles, alors qu'elle était encore en possession d'une vision oculaire parfaite. Des idées comme celles-ci ne sont que « perversions mentales ». C'est toujours une question de désir, de « soif » de puissance, que ce soit dans les domaines politique, militaire, économique ou spirituel.
Le mot “méditation” rend très mal le sens du terme original *bhāvanā* qui signifie « culture » ou « développement », c'est-à-dire culture mentale, développement mental. La *bhāvanā*bouddhiste est, à proprement parler, une culture mentale dans le vrai sens du terme. Elle vise à débarrasser l'esprit de ses impuretés, de ce qui le trouble, comme les désirs sensuels, la haine, la malveillance, l'indolence, les tracas et agitations, les doutes ; et à cultiver les qualités telles que la concentration, l'attention, l'intelligence, la volonté, l'énergie, la faculté d'analyser, la confiance, la joie, le calme, conduisant finalement à la plus haute sagesse qui voit les choses telles qu'elles sont et qui atteint la Vérité Ultime, le *Nirvāṇa*.
Il y a deux formes de méditation. L'une est le développement de la concentration mentale (*samatha* ou *samādhi*), de la fixation unificatrice de l'esprit (*cittekaggatā*, en Sanskrit *cittaikāgratā*) qui, par des méthodes variées décrites dans les textes, conduit aux plus hauts états mystiques comme « la Sphère du Néant » ou « Sphère de ni-Perception-ni-non-Perception ». Tous ces états mystiques sont, selon le Bouddha, des créations et des productions mentales (*samkhata*). Ceux-ci n'ont rien à voir avec la Réalité, la Vérité, le *Nirvāṇa*. Cette sorte de méditation existait déjà avant lui. Elle n'est donc pas purement bouddhiste, mais elle n'est pas exclue du domaine de la méditation bouddhiste. Elle n'est cependant pas essentielle pour la réalisation du *Nirvāṇa*. Le Bouddha lui-même, avant son Éveil, avait étudié ces exercices yogiques sous la direction de différents instructeurs et il avait atteint les plus hauts états mystiques ; mais ceux-ci ne l'avaient pas satisfait, car ils ne procuraient pas la libération complète, ne donnaient pas la vision de la Réalité Ultime. Il considérait seulement ces états mystiques comme une manière de « demeurer heureux en cette existence » (*ditthadhammasukhavihāra*), et rien de plus.
Il découvrit alors l'autre forme de “méditation” connue sous le nom de *vipassana* (Sanskrit : *vipaśyanā* ou *vidarśanā*), «vision» dans la nature des choses, qui conduit à la complète libération de l'esprit, à la réalisation de la Vérité Ultime, au *Nirvāṇa*. C'est essentiellement la “méditation”, la culture

mentale bouddhiste. C'est une méthode analytique basée sur l'attention, la prise de conscience, la vigilance, l'observation.
Il n'est pas possible de traiter convenablement, en quelques pages, un sujet aussi vaste, aussi profond et aussi important. On va cependant tenter d'esquisser brièvement ce qu'est la véritable « méditation » bouddhiste en tant que culture mentale, d'une manière pratique dont le lecteur puisse tirer profit.
Le discours le plus important que le Bouddha a jamais donné sur le développement mental (« méditation ») est intitulé « *Satipatthāna-sutta* »,« l'Établissement de l'Attention » (n° 22 du *Digha-nikāya* ou n°10 du *Majjhima-nikāya*). Ce discours est si hautement vénéré dans la tradition qu'on le récite régulièrement, non seulement dans les monastères, mais aussi dans les foyers bouddhistes, devant la famille assise en cercle et écoutant avec une profonde dévotion. Les *bhikkhus* récitent très souvent ce *sutta* au chevet d'un mourant afin de purifier ses dernières pensées.
Les manières de « méditer » indiquées dans ces discours ne sont pas retranchées de la vie, elles n'évitent pas la vie. Au contraire, elles sont toutes en rapport avec notre vie, avec nos activités quotidiennes, avec nos tristesses et nos joies, avec nos paroles et pensées, avec nos occupations morales et intellectuelles.
Le discours est divisé en quatre sections principales: la première a trait à notre corps (*kāya*), la seconde à nos sensations (*vedanā*), la troisième à notre esprit (*citta*) et la quatrième section à des sujets moraux et intellectuels variés (*dhamma*).
On doit comprendre clairement que, quelle que soit la forme de «méditation », ce qui est essentiel, c'est l'attention, la prise de conscience (*sati*), l'observation (*anupassanā*).

Méditation sur la respiration

Un des exemples de « méditation » les plus connus, populaires et pratiques, concernant le corps, est « l'attention à la respiration » (*ānāpānasati*). C'est pour cette méditation seulement qu'une posture particulière et définie est prescrite dans le texte. Pour les autres formes de « méditation », exposées dans ce *sutta*, vous pouvez vous asseoir, vous tenir debout, marcher ou rester étendu, comme il vous conviendra. Mais pour s'exercer à l'attention à la respiration (inspiration et expiration) on devrait, selon le texte, s'asseoir « jambes croisées, tenant le corps droit, l'attention en alerte ». Mais s'asseoir jambes croisées n'est pas pratique ni facile pour les gens de tous les pays, particulièrement pour les Occidentaux. Par conséquent, les personnes pour lesquelles il serait difficile de se tenir dans cette posture, peuvent s'asseoir sur une chaise « tenant le corps droit et l'attention en alerte ». Il est absolument nécessaire, pour pratiquer cet exercice, que le

méditant s'assoie bien droit, mais sans raideur ; les mains reposent à l'aise sur les genoux. Assis de cette manière, vous pourrez soit fermer les yeux, soit diriger votre regard vers l'extrémité de votre nez, comme il vous conviendra.
Vous inspirez et vous expirez jour et nuit, mais vous n'en avez pas conscience, vous ne concentrez jamais un seul instant votre esprit sur cet acte. Vous allez, maintenant, faire justement cela. Respirez comme d'habitude, sans aucun effort ni contrainte. Maintenant, que votre esprit se concentre sur l'inspiration et l'expiration ; qu'il les observe ; que votre esprit soit vigilant sur votre inspiration et votre expiration. Votre respiration peut être tantôt longue, tantôt courte. Cela importe peu. Respirez normalement et naturellement. La seule chose importante est que lorsque vous respirez longuement vous soyez conscient que vous respirez longuement ; que lorsque votre respiration est courte, vous en soyez conscient. Autrement dit, votre esprit doit être absolument concentré sur votre respiration de sorte que vous ayez bien conscience de ses mouvements et de ses changements de rythme. Oubliez tout le reste, tout ce qui vous entoure. Ne levez pas les yeux, ne regardez rien. Essayez de faire cela pendant cinq ou dix minutes.
Vous aurez au début, beaucoup de mal à maintenir votre esprit concentré ainsi sur votre respiration. Vous aurez la surprise de constater comment il s'évade. Il ne restera pas fixe. Vous vous mettrez à penser à des choses variées. Vous entendrez les sons du dehors. Votre esprit sera troublé et distrait. Vous en serez découragé et désappointé. Mais si vous persévérez et pratiquez cet exercice, deux fois par jour, matin et soir, pendant cinq ou dix minutes chaque fois, vous parviendrez progressivement à réaliser cette concentration. Au bout d'un certain temps, viendra un instant bref où votre esprit sera fixé sur votre respiration, où vous n'entendrez plus les bruits du voisinage, le monde extérieur n'existant plus pour vous. Ce court moment vous apportera une expérience si grande, si chargée de joie, de bonheur et de calme, que vous aurez le désir de le prolonger. Mais vous ne le pourrez pas encore. Si cependant, vous continuez à pratiquer cet exercice régulièrement, l'expérience pourra se reproduire encore et encore, de plus en plus longue. C'est le moment où vous vous perdrez complètement dans l'attention à votre respiration. Tant que vous resterez conscient de vous-même, vous ne pourrez jamais vous concentrer sur rien.
Cet exercice d'attention à la respiration, qui est un des plus simples et des plus faciles à pratiquer, a pour but de développer un pouvoir de concentration menant à des réalisations hautement mystiques (*dhyāna*). Le pouvoir de concentration est essentiel pour accéder à quelque forme que ce soit de compréhension profonde, de pénétration, de vision dans la nature des choses, y compris la réalisation du *Nirvāṇa*.

En dehors de tout cela, cet exercice sur la respiration, vous apportera des résultats immédiats. Votre santé physique en bénéficiera. Il vous procurera la détente, un sommeil profond et rendra efficace votre travail quotidien. Cela vous rendra calme, paisible, tranquille. Même dans les moments où vous vous sentirez nerveux ou impatient, si vous pratiquez cet exercice seulement deux minutes, vous verrez que vous vous sentirez calmé et apaisé immédiatement. Vous aurez l'impression de sortir d'un bon repos.

Attention sur les activités

Une autre forme de « méditation » (de développement mental) consiste à vous rendre attentif à tout ce que vous faites, actes ou paroles, dans la routine quotidienne de votre travail, dans votre vie privée, publique ou professionnelle. Que vous marchiez, soyez assis, vous teniez debout, soyez couché ou dormiez, que vous détendiez ou fléchissiez les membres, que vous regardiez autour de vous, que vous enfiliez vos vêtements, que vous causiez avec quelqu'un ou restiez silencieux, que vous mangiez ou buviez, que vous accomplissiez même des fonctions naturelles – quoi que vous fassiez, vous devriez être pleinement attentif et conscient de votre acte à l'instant même où il est accompli. Cela veut dire que vous devriez vivre ainsi dans le moment présent, dans l'action présente. Cela ne signifie pas que vous devriez renoncer à penser au passé et à l'avenir. Il vous faut y penser au contraire, mais en relation avec le présent, avec l'action du moment, quand et où cela est à propos.

Les hommes, généralement, ne vivent pas dans leurs actes, dans le présent, mais ils vivent dans le passé ou dans le futur. Bien qu'ils paraissent faire quelque chose ici, à l'instant même, ils sont ailleurs, dans leurs pensées, dans leurs problèmes et préoccupations imaginaires, perdus le plus souvent dans des souvenirs du passé ou entraînés dans des désirs et des spéculations sur l'avenir. Ils ne vivent donc pas dans ce qu'ils font à l'instant même, ils n'en jouissent pas. Aussi sont-ils malheureux, mécontents du présent, de leur travail ; ils sont naturellement incapables de se donner entièrement à ce qu'ils ont l'air d'être occupés à faire.

Vous observez parfois, dans un restaurant, un homme qui lit en mangeant un spectacle très courant. Il semble très occupé et n'avoir même pas le temps de manger. On pourrait croire qu'il fait les deux à la fois, mais en réalité, il ne fait vraiment ni l'un ni l'autre.

Son esprit est tendu, agité, troublé, et il ne jouit nullement de ce qu'il semble faire, il ne vit pas dans le moment présent. Inconsciemment et follement, il essaie au contraire d'échapper à la vie réelle. (Cela ne veut pas dire cependant qu'on ne doit pas parler avec un ami au déjeuner ou au dîner.)

Tant que vous vivrez, vous ne pourrez pas échapper à la vie, quoi que vous fassiez, que vous résidiez dans une ville ou que vous soyez retiré dans une grotte. Vous devez la regarder en face et la vivre. La vie vraie, c'est le moment présent non pas les souvenirs d'un passé qui est mort et enfui, ni les rêves d'un futur qui n'est pas encore né. Celui qui vit dans le présent se trouve dans la vie réelle et il est le plus heureux.

Quand on lui demanda pourquoi ses disciples, qui menaient une existence simple et calme, prenant un seul repas par jour, étaient si radieux, le Bouddha répondit : Ils ne se repentent pas du passé, ils ne se préoccupent pas de l'avenir, mais ils vivent dans le présent. C'est pourquoi ils sont radieux. En se préoccupant de l'avenir et en se repentant du passé, les sots se dessèchent comme des roseaux verts coupés (au soleil).

Attention ou prise de conscience ne signifie pas que vous devez penser et être conscient : « Je fais ceci » ou « Je fais cela ». Non, c'est justement le contraire. Dès que vous pensez « je fais ceci », vous devenez conscient de vous-même, et alors vous ne vivez pas dans votre acte mais dans l'idée « Je suis ». En conséquence, votre travail est gâché. Vous devez vous oublier complètement et vous perdre dans ce que vous faites. Dès qu'un orateur devient conscient de lui-même et pense « je m'adresse à un auditoire », son discours est troublé et le cours de ses pensées rompues, mais quand il se perd dans son discours, dans son sujet, c'est alors qu'il est le meilleur, il parle bien et s'exprime clairement. Toute grande oeuvre artistique, poétique, intellectuelle ou spirituelle est accomplie dans le moment où son créateur est complètement absorbé dans son action, où il s'oublie absolument, où il est débarrassé de la conscience de soi.

Cette attention, cette conscience vigilante de nos activités, que le Bouddha enseigna, consiste à vivre dans le présent, dans l'acte même. (C'est aussi la voie du Zen qui est essentiellement fondé sur cet enseignement). Ici, dans cette forme de méditation, vous n'avez rien de particulier à faire pour développer votre attention, vous n'avez qu'à être vigilant et attentif, quoi que vous soyez en train de faire. Vous n'avez pas à perdre une seconde de votre temps précieux à cette « méditation » particulière, mais vous devez cultiver l'attention, la prise de conscience, tout le temps, jour et nuit, à l'égard de toutes les activités de votre existence quotidienne. Les deux formes de « méditation » dont nous venons de parler concernent notre corps.

Méditation sur les sensations

Il y a, maintenant, une manière de pratiquer le développement mental (“méditation”) qui concerne nos émotions ou sensations, que celles-ci soient agréables, désagréables ou neutres. Prenons un exemple : vous éprouvez une

sensation douloureuse. Dans cet état, votre esprit est assombri, plongé dans le vague, il n'est pas lucide, il est déprimé. Parfois même vous ne voyez pas clairement pourquoi vous éprouvez cette sensation pénible. Tout d'abord, vous devriez apprendre à ne pas être malheureux à propos de vos sensations désagréables, à ne pas vous tracasser au sujet de vos chagrins. Mais essayez de voir clairement pourquoi il y a cette sensation de tristesse, de tracas et de douleur. Essayez d'examiner comment elle apparaît, quelle est sa cause, comment elle se dissipe et cesse. Tâchez de l'examiner comme si vous l'observiez du dehors, sans réaction subjective, comme un savant observe un objet. Ici encore vous ne devez pas la regarder subjectivement comme « ma sensation », mais seulement comme « une sensation », objectivement. Il vous faut encore oublier cette idée fausse de « je ». Lorsque vous discernez sa nature, comment elle apparaît, comment elle disparaît, votre esprit devient impartial à l'égard de cette sensation, il devient détaché et libre. Il en est de même pour toutes les émotions, toutes les sensations.

Venons-en maintenant à la forme de « méditation » qui concerne votre esprit. Vous devriez avoir pleine conscience du fait, chaque fois que votre esprit est passionné ou détaché, chaque fois qu'il est dominé par la haine, la malveillance, la jalousie, ou au contraire plein d'amour, de compassion, chaque fois qu'il est dans l'illusion ou bien qu'il a une connaissance claire et juste, et ainsi de suite. Nous devons reconnaître que nous sommes très souvent effrayés ou honteux de regarder notre propre esprit. Aussi nous préférons l'éviter. On devrait être assez hardi et assez sincère pour regarder son esprit comme on regarde son visage dans un miroir.

Il ne s'agit pas ici d'une attitude critique, de juger et de discerner ce qui est juste et faux ou bien et mal. Il s'agit simplement d'observer, d'être attentif, d'examiner. Ici, vous n'êtes pas un juge, mais un savant qui constate un fait. Lorsque vous observez et discernez clairement la vraie nature de votre esprit, vous devenez impartial vis-à-vis de ses émotions, de ses sentiments, de ses états, vous devenez ainsi détaché et libre et vous pouvez voir alors les choses telles qu'elles sont.

Voici un exemple : supposons que vous soyez en colère, dominé par celle-ci, par la malveillance, par la haine. Il est curieux et paradoxal qu'un homme emporté de cette manière ne soit pas réellement conscient de l'état dans lequel se trouve son esprit. Au moment où il voit sa colère, aussitôt celle-ci devient, dirait-on, timide, honteuse et elle commence à tomber. Vous devez examiner sa nature, comment elle apparaît, comment elle disparaît. Il faut, ici encore, se souvenir qu'on ne doit pas penser « je suis en colère » ou « ma colère ». Vous devez seulement être attentif et être conscient de l'état de l'esprit livré à la colère. Vous observerez objectivement, vous examinerez un esprit en colère. Telle est

l'attitude qu'il importe de prendre à l'égard de tous sentiments, émotions, états d'esprit.

Méditation sur les sujets spirituels

Il y a enfin une forme de « méditation » qui porte sur les sujets moraux, spirituels et intellectuels. Toutes nos études, nos lectures, nos discussions, toutes nos conversations et nos réflexions sur ces questions, sont incluses dans cette méditation. Lire ce livre-ci et penser profondément aux sujets qui y sont exposés, cela est une forme de méditation. Nous avons vu que la conversation entre *Khemaka* et le groupe de moines était un genre de méditation qui les conduisit à l'atteinte du *Nirvāṇa*.

Selon cette forme de méditation vous pouvez ainsi étudier, penser et réfléchir sur les Cinq Empêchements (*Nivarana*) qui sont :

- Les désirs sensuels (*kamacchanda*) ;
- La malveillance, la haine ou la colère (*vyapada*) ;
- La torpeur et la langueur (*thina-middha*) ;
- L'excitation et le remords (*uddhacca-kukkucca*) ;
- Les doutes sceptiques (*vicikicchā*).

Ces cinq éléments sont considérés comme s'opposant à toute compréhension claire, en fait à tout progrès. Quand on est dominé par eux, sans savoir comment s'en débarrasser, on ne peut pas comprendre ce qui est vrai ou faux, bon ou mauvais.

On peut méditer aussi sur les Sept Facteurs d'Éveil (*Bojjhariga*) :

- L'attention (*sati*), c'est-à-dire être conscient et attentif dans tous les actes, dans tous les mouvements physiques et mentaux, comme nous venons de le dire.
- L'investigation et la recherche concernant les divers problèmes sur la doctrine (*dhamma-vicaya*). Sont incluses dans cette rubrique, toutes nos études religieuses, éthiques, philosophiques, toutes nos lectures, recherches, discussions, conversations et même l'assistance à des conférences sur de telles questions doctrinales.
- L'énergie (*viriya*) de travailler avec détermination jusqu'à ce que le but soit atteint.
- La joie (*pīti*) : qualité qui s'oppose absolument à une attitude d'esprit pessimiste, sombre ou mélancolique.
- La détente (*passaddhi*) du corps et de l'esprit : on ne doit pas se raidir ni physiquement ni mentalement.
- La concentration (*samādhi*) dont nous avons discuté plus haut.
- L'équanimité (*upekkhā*) c'est-à-dire être capable de faire face, avec calme,

sans en être troublé, à toutes les vicissitudes de la vie.

Ce qui est essentiel pour cultiver ces qualités c'est une volonté, une inclination sincères. Les textes décrivent en outre beaucoup d'autres conditions matérielles et spirituelles qui contribuent au développement de chacune de ces qualités.

On peut aussi « méditer » sur des sujets comme les Cinq Agrégats, en réfléchissant sur la question « qu'est-ce qu'un être ? » ou « qu'appelle-t-on « je » ? » ou bien sur les Quatre Nobles Vérités, comme nous en avons discuté plus haut. L'étude de ces sujets, les recherches qui les concernent, constituent cette quatrième forme de méditation qui conduit à atteindre la Vérité Ultime.

A côté de ceux que nous venons de mentionner, il y a encore beaucoup d'autres sujets de méditation, au nombre de quarante, selon la tradition:

Parmi ceux-ci nous devons mentionner les Quatre États Sublimes (*Brahma-vihāra*) :

- étendre amour universel, illimité et bienveillance sur tous les êtres vivants, sans discrimination (*mettā*), "comme une mère aime son unique enfant";
- la compassion (*karunā*) pour tous les êtres qui souffrent, qui sont en difficulté, dans l'affliction ;
- joie sympathique (*muditā*) pour le succès, le bien-être et le bonheur des autres, et
- l'équanimité (*upekkhā*) dans toutes les vicissitudes de la vie.

La morale bouddhiste et la société

Bouddhisme pour tous

Certains se figurent que le bouddhisme est un système dont l'élévation, la noblesse, la sublimité sont telles que des hommes et des femmes ordinaires n'ont pas la possibilité de le mettre en pratique dans ce monde de labeur quotidien qui est le notre. Ils croient qu'il est nécessaire, si on veut être un vrai bouddhiste, de quitter le monde et de se retirer dans un monastère ou en quelque lieu tranquille.

C'est, en vérité, une idée tout à fait fausse, due évidemment au manque de compréhension suffisante de l'enseignement du Bouddha. Les gens s'empressent de former des conclusions hâtives et fausses, soit d'après ce qu'ils ont entendu dire, soit après la lecture négligente d'un livre écrit sur le bouddhisme par un auteur qui, n'ayant pas saisi lui-même le sujet dans tous ses aspects, n'en a présenté qu'une vue fragmentaire et superficielle. L'enseignement du Bouddha n'est pas seulement destiné aux moines qui vivent dans des monastères ; il s'adresse aussi aux hommes et aux femmes ordinaires qui vivent chez eux avec leur famille. Le Noble Sentier Octuple, la règle de vie bouddhiste, s'adresse à tous, sans distinction.

Tout le monde ne peut se faire moine, ni se retirer dans une grotte ou dans la forêt. Si pur, si noble, si élevé que puisse être le bouddhisme, il serait sans portée pour les masses humaines si celle-ci ne pouvaient le suivre dans leur vie quotidienne au sein du monde moderne. Mais si on comprend correctement l'esprit du bouddhisme (et pas seulement la lettre), on pourra certainement le suivre et le mettre en pratique tout en menant la vie d'un homme ordinaire.

Quelques personnes peuvent trouver plus aisé de suivre la voie bouddhiste si elles vivent dans un endroit calme et retiré, à l'écart de la société. Mais d'autres peuvent trouver que ce genre de retraite alourdirait et déprimerait, physiquement et moralement, leur être tout entier ; que par conséquent, ce genre de vie ne serait pas favorable au développement de leur vie spirituelle et intellectuelle.

Une renonciation véritable ne signifie pas qu'on doive s'éloigner physiquement du monde. Sariputta, le principal disciple du Bouddha, disait qu'un homme pouvait vivre dans la forêt en s'adonnant à des pratiques ascétiques, et rester pourtant plein de pensées impures et de souillures ; qu'un autre pouvait vivre dans un village ou une ville, ne s'adonnant à aucune pratique ascétique et que, cependant, son esprit pouvait rester pur, libre des impuretés et des souillures. Celui des deux, dit Sariputta, qui mène une vie pure dans un village ou une ville, est bien supérieur et plus grand qui celui qui vit dans la forêt, avec des pensées impures.

Dans la vie quotidienne

La croyance courante, selon laquelle il faudrait fuir la vie pour suivre l'enseignement du Bouddha, est fausse. C'est une manière inconsciente de s'excuser de ne pas le mettre en pratique. On trouve dans la littérature bouddhiste de nombreuses références à des hommes et à des femmes qui, menant une existence ordinaire, vivant normalement en famille, réussirent à pratiquer ce que le Bouddha enseigna et atteignirent le *Nirvāṇa*. En fait, Vacchagota l'Errant (que nous avons rencontré au chapitre sur *Anatta*) demanda directement au Bouddha s'il y avait des laïcs, hommes et femmes, qui, menant la vie de famille, réussissaient à suivre son enseignement et atteignaient de hauts états spirituels. Le Bouddha déclara catégoriquement qu'il n'y en avait pas un ou deux, pas cent, pas deux cents ou cinq cents, mais que bien plus nombreux étaient les laïcs, hommes et femmes, qui , menant une vie de famille, suivaient avec succès son enseignement et atteignaient de hauts états spirituels.

Il peut convenir et être agréable à certains de mener une vie de retraite dans un lieu tranquille, loin du bruit et de l'agitation. Mais il est certainement plus louable, et cela demande plus de courage, de pratiquer le bouddhisme en vivant au milieu de ses semblables, les aidant et leur rendant service. Il peut être utile,

dans certains cas, qu'un homme vive pour un temps dans une retraite, afin de perfectionner son esprit et son caractère, comme exercice moral et spirituel préliminaire, afin de devenir assez fort pour en sortir ensuite et rendre service aux autres. Mais si un homme passe dans la solitude sa vie entière, seulement préoccupé de son propre bonheur et de son “salut”, sans se soucier de ses semblables, cela n'est surement pas conforme à l'esprit de l'enseignement du Bouddha qui a pour fondement l'amour, la compassion et le service des autres.

On pourrait demander maintenant : s'il est possible de pratiquer le bouddhisme tout en menant la vie d'un laïc ordinaire, pourquoi la *Sangha*, l'Ordre des moines, a-t-il été fondé par le Bouddha ? L'Ordre des moines fournit l'occasion à ceux qui sont disposés à vouer leur vie, non seulement à leur propre développement spirituel et intellectuel, mais aussi au service des autres. On ne peut pas attendre d'un laïc ordinaire qui a une famille, qu'il consacre tout son temps au service des autres, tandis qu'un moine, sans responsabilités familiales, sans liens mondains, est en état de consacrer sa vie entière “au bien-être de beaucoup, au bonheur de beaucoup”, selon le conseil du Bouddha. C'est ainsi qu'au cours de l'histoire, le monastère bouddhiste devint non seulement un centre spirituel, mais aussi un centre d'études et de culture.

Les moines bouddhistes mènent une vie commune au monastère dans les villes et les villages. Dans tous les pays bouddhistes ils observent le célibat, sauf quelques sectes au Japon et au Tibet qui permettent à leur membre de se marier — coutume qui fut évidemment introduite beaucoup plus tard. Les moines bouddhistes ne sont pas autorisés à avoir des biens personnels sauf le minimum nécessaire, mais ils ont le droit d'user des biens communs offerts par les laïcs comme dons à l'Ordre des moines (*Sangha*). Ainsi de nombreux monastères, particulièrement de vieux monastères célèbres, sont pourvus de terres pour leur entretien. Les moines bouddhiste et les monastères sont entretenus par le public. On leur fournit tout ce qui leur est nécessaire. Dans le passé les moines vivaient habituellement en mendiant leur nourriture de maison en maison. Avec les changements économiques modernes, cette coutume disparait graduellement, bien qu'il y ait encore plusieurs milliers qui continuent à observer cette coutume, particulièrement dans les pays *Theravādin* comme Ceylan, la Birmanie, la Thaïlande, le Cambodge, etc. Les devoirs des moines qui vivent dans les villes et les villages sont doubles : premièrement, ils passent une partie de leur temps à étudier et à méditer pour leur propre développement intellectuel et spirituel ; deuxièmement, ils doivent enseigner les enfants qui viennent pour étudier au monastère, s'occuper des besoins religieux des laïcs, entretenir le monastère, prononcer des sermons régulièrement à la congrégation qui s'assemble certains jours, ainsi que donner des conseils et instructions religieux aux individus et aux

groupes, régler les cérémonies religieuses, organiser des associations pour le bien-être social, etc. Il y a aussi des moines qui vivent dans les forêts coupés du reste de la société, leur vie étant entièrement consacrée à la méditation dans la solitude.

La vie laïque tenue en haute estime

Le *Sigāla-sutta* (N°31 du *Digha-nikāya*) montre avec quel respect le Bouddha traitait la vie du laïc, sa famille et ses relations sociales.

Un jeune homme du nom de Sigāla avait coutume d'adorer les six directions de l'espace, l'est , le sud, l'ouest, le nord, le nadir et le zénith, obéissant ainsi à la dernière volonté de son père mourant. Le Bouddha dit au jeune homme que dans la “noble discipline” (*ariyassa vinaya*) de son enseignement, les six directions étaient considérées différemment : l'est est les parents ; le sud, les maitres ; l'ouest, l'épouse et les enfants ; le nord, les amis, les parents, les voisins ; le nadir, les serviteurs, les ouvriers et les employés : le zénith, les religieux.

“On doit adorer ces six directions”, dit le Bouddha. Le mot “adorer” (*namasseyya*), employé ici, est très significatif, car on adore une chose sacrée et sainte, digne d'être honorée, digne de respect. Ces six groupes familiaux et sociaux, tels qu'ils viennent d'être mentionnés, sont, dans le bouddhisme, considérés comme sacrés, digne de respect et d'adoration. Mais comment faut-il les “adorer” ? Le Bouddha déclare qu'on ne peut les “adorer” qu'en accomplissant ses devoirs envers eux. Ces devoirs sont énumérés dans le discours de Sigāla :

- Les parents sont sacrés pour les enfants. Le Bouddha dit ailleurs que les parents sont appelés *Brahma* (*Brahmati matapitaro*). Le terme *Brahma* indique, dans la pensée indienne, la conception la plus haute et la plus sacrée et le Bouddha y inclut les parents. C'est ainsi que, de nos jours, dans les bonnes familles bouddhistes, les enfants “adorent” littéralement leurs parents matin et soir. Ils sont tenus de s'acquitter de certains devoirs envers leurs parents : prendre soin d'eux dans leur vieillesse ; faire pour eux ce qui est nécessaire ; maintenir l'honneur de la famille en suivant sa tradition ; sauvegarder le patrimoine gagné par les parents ; accomplir en leur mémoire les rites funèbres après leur mort. Aux parents, de leur coté, incombent certaines responsabilités à l'égard de leurs enfants : ils doivent maintenir ceux-ci hors des voies mauvaises ; les diriger vers des activités bonnes et profitables ; leur assurer une bonne éducation ; les marier dans de bonnes familles et leur transmettre le patrimoine en temps opportun.
- Relations entre maitre et élève. Un élève doit respecter son maitre et lui obéir ; subvenir à ses besoins s'il y a lieu ; étudier avec zèle. Le maitre, à son tour,

doit exercer et former son élève comme il convient ; bien l'instruire ; le présenter à ses amis ; enfin, s'efforcer de lui procurer après ses études, la sécurité d'un emploi.

- Relations entre mari et femme. L'amour qui doit les unir est considéré comme presque religieux ou sacré. Il est appelé *saddra-Brahmacariya*, “vie de famille sacrée”. On doit remarquer, ici encore, l'usage qui est fait du terme *Brahma*. Il indique le très haut respect dans lequel est tenue la relation qui unit les époux. Maris et femmes doivent être fidèles, respectueux et dévoués, et certains devoirs les lient l'un à l'autre : le mari doit toujours honorer sa femme, il ne doit jamais lui manquer de respect ; il doit l'aimer et lui être fidèle ; il doit il doit assurer sa position et son confort ; il doit lui faire plaisir en lui présentant des parures et des bijoux. (Le fait que le Bouddha n'a pas omis de mentionner même les cadeaux que le mari doit faire à sa femme montre combien compréhensifs et sympathiques étaient ses sentiments à l'égard des émotions humaines ordinaires.) L'épouse, de son coté, doit prendre soin des affaires du ménage ; elle doit accueillir les invités, les visiteurs, les amis, les parents et les employés ; elle doit aimer son mari et lui être fidèle : elle doit être habile et courageuse dans toutes ses activités.
- Relations entre amis, parents et voisins. Ils doivent être accueillant et charitables les uns envers les autres ; s'exprimer aimablement et avec courtoisie ; ils doivent travailler mutuellement à leur bien-être ; se traiter de manière égale ; ne pas se quereller ; s'aider dans le besoin et ne pas s'abandonner les uns les autres dans la difficulté.
- Relations de maitre à serviteur. Le maitre ou l'employeur a plusieurs obligations envers son serviteur ou employé : il doit lui assigner un travail qui convienne à son adresse et à ses capacités ; il doit lui payer un salaire convenable ; lui assurer des soins médicaux ; lui accorder, à l'occasion, des dons et des gratifications. En retour, le serviteur ou l'employé doit être diligent et courageux, honnête et obéissant ; ne pas tromper ni voler son maitre ; il doit être zélé dans son travail.
- Relations entre religieux (littéralement reclus et *Brahmana*) et laïcs. Ces derniers doivent veiller avec bonté et respect aux besoins matériels des religieux. Le religieux doit, avec compassion, communiquer aux laïcs la connaissance et l'instruction, les conduire dans la bonne voie en les éloignant du mal.

Nous voyons donc que la vie du laïc, dans sa famille et ses relations sociales, est comprise dans la “noble discipline” et se situe dans le cadre de la vie bouddhiste telle que le Bouddha l'a tracée.

C'est ainsi que nous lisons dans le *Samyutta-nikaya*, un des plus anciens textes

palis, que Sakka, le roi des dieux (*deva*), déclare qu'il révère non seulement les moines qui mènent une vie sainte, mais aussi les “disciples laïcs” (*upasaka*) qui accomplissent des actes méritoires, qui sont vertueux et qui prennent soin de leur famille avec droiture.

Comment devenir bouddhiste

Si on désire devenir un bouddhiste, il n'y a nulle cérémonie à accomplir, nul baptême à recevoir. (Mais pour devenir un moine bouddhiste, on doit suivre un long entrainement disciplinaire et une éducation religieuse). Si on comprend l'enseignement du Bouddha, si on a la conviction que cet enseignement est la voie juste et si on s'efforce de la suivre, alors on est un bouddhiste.

Mais, selon une vieille tradition ininterrompue dans les pays bouddhistes, on est considéré comme bouddhiste quand on a pris le Bouddha, son enseignement et l'Ordre des moine comme refuges : on s'engage alors à observer le minimum d'obligation morales d'un bouddhiste laïc, qui sont les cinq préceptes, c'est à dire :

- Ne pas détruire la vie
- Ne pas voler
- Ne pas commettre d'adultère
- Ne pas mentir
- S'abstenir de boissons enivrantes

Pauvreté cause de crime

Quatre sortes de bonheur

Les dix devoirs du Roi

Exemple d'Asoka

La Roue de la Loi

Premier discours du Bouddha

Metta-Sutta

L'amour universel

Mangala-Sutta

Les bénédictions

Sigalovada-Sutta

Le discours à Sigala sur les devoirs (abrégé)

Satipatthana-Sutta

Établissement de l'Attention (abrégé)

Vasala-Sutta

Qui est le paria ?

Sabbasava-Sutta

Tous les obstacles

Vatthupama-Sutta

La parabole de l'étoffe

Dhammapada

Paroles de vérité (versets choisis)

Lexique

- Arahant : celui qui est libre de toute entrave, souillure et impureté, par l'atteinte du *Nirvāṇa*dans la quatrième et dernière étape, et qui est libéré de la renaissance.
- Ātman : l'Âme, l'Ego, le Soi (individuel ou universel).
- Nirvāṇa : le *summun bonum* bouddhiste, la Réalité Ultime, la Vérité Absolue, littéralement "souffler", "extinction".

Bibliographie

- **Aṅguttara-nikāya**, édition Devamitta Thera (Colombo, 1929) et édition PTS.
- « Abhisamuc » : **Abhidharma-samuccaya**, d'*Asanga*, édition Pradhan (Visvabharati, Santiniketan, 1950).
- **Dīgha-nikāya**, édition Nānāvāsa Thera (Colombo, 1929).
- **Digha-nikāyaṭṭhakatha, Sumaṅgalavilasinī** (Simon Hewavitarne Bequest Series, Colombo).
- **Dhammapada**, édition K. Dhammaratana Thera (Colombo, 1926).
- **Dhammapadaṭṭhakathā**, édition PTS.

- **Lankāvatāra-sūtra**, édition Nanjio (Kyoto, 1923).
- **Majjhima-nikāya**, édition PTS.
- **Majjhima-nikāyaṭṭhakathā, Papañcasūdani**, édition PTS.
- **Mādhyamika-Kārikā** de *Nāgārjuna*, édition L. de la Vallée-Poussin (Bib. Buddh. IV).
- **Mahāyāna-sūtrālankāra** d'*Asanga*, édition Sylvain Lévi (Paris, 1907).
- **Mahāvagga** (du Vinaya), édition Saddhātissa Thera (Alutgama, 1922).
- **Paramatthajotikā**, édition PTS.
- **Samyutta-nikāya**, édition PTS.
- « Sarattha » : **Sāratthappakāsinī**, édition PTS.
- **Suttanipata**, édition PTS.
- **Udāna** (Colombo, 1929).
- **Upali-sutta**, sūtra n°56 du Majjhima-nikāya.
- **Vibhaṅga**, édition PTS.
- **Vimamsaka-sutta**, sūtra n°47 du Majjhima-nikāya.
- **Visuddhimagga**, édition PTS.